



٧٦٦

الانصار

تأليف

الشریف المرتضى علم الهدى

علي بن الحسين الموسوي البغدادي

٣٥٥-٤٣٦ هـ

مفاتيح

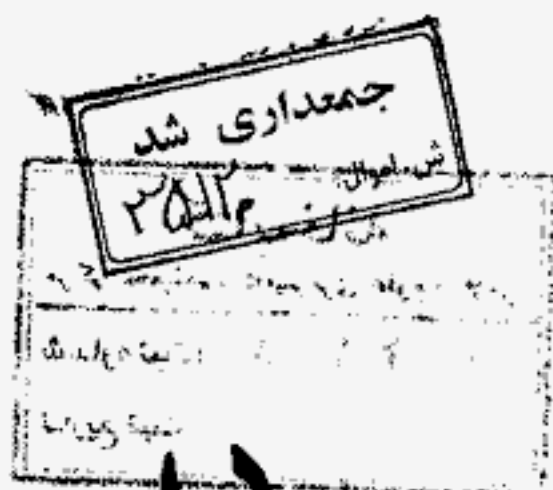
مؤسسة النشور الإسلامية

القائمة بحسب سنة النشر في المجلد



۷۶۶

۱۳۸۹



الانصار^{۹۲}

تأليف

الشَّرفِ المُرْتَضَى عَمَّ الهُدَى

عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمَوْسَوِي الْبَغْدَادِي

ص ۳۵۵-۴۳۶

محقق

مُؤَسَّسَةُ النِّشْرِ الْإِسْلَامِي

الَّتَابِعَةُ لِمَجْمَعَةِ الْمَكْتَرِبِينَ بِقِمِّ الْمَقْدِسَةِ

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شماره ثبت: ۰۱۴۱۰۸

تاریخ ثبت:



الانتصار

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

- الشریف المرتضیٰ علم الهدی علی بن الحسین الموسوی
- فقه
- واحد
- ۶۶۳
- مؤسسه النشر الاسلامی
- ۱۰۰۰ نسخه
- شوال المکرم ۱۴۱۵ هـ. ق

- المؤلف:
- الموضوع:
- عدد الأجزاء:
- عدد الصفحات:
- تحقیق ونشر:
- المطبوع:
- التاريخ:

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرقة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على المصطفى محمد، وعلى آله الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين .

وبعد، لا يخفى على الناظر الى ما كتبه فقهاء الطائفة الإمامية الاثنا عشرية وجهابذتها في فقه الشريعة الاسلامية الدور المهم الذي مارسه هؤلاء المحققون في حفظ الدين من التلاعب والتغيير وصيائنته من التحريف والتبديل .

وببركة جهودهم المتوالية ومساعدتهم الحثيثة في تفريع الفروع وإرجاعها الى الأصول الأصيلة في القرآن الكريم والسنة المعصومية الشريفة بقي هذا الدين الحنيف حياً في نفوس الناس رغم التغيير الكبير الحادث في حياتهم على مرّ الأزمنة والعصور والذي صار سبباً في ظهور مسائل جديدة واستحداث حوادث ووقائع تحتاج الى معرفة نظر الشارع المقدس فيها. وقد هتأ الله عزّ شأنه في كلّ عصرٍ وفترةٍ زمنية من بهم يُحفظ الدين وتُدفع الشُّبهات وتُحلّ المشكلات وتُبين الوظائف الشرعية في شتى الفروع الحياتية ومختلف المسائل التي تعترض حياة الانسان الفردية والاجتماعية .

ومن بين هؤلاء علّام الهدى السيّد أبو القاسم عليّ بن الحسين المعروف بـ «الشريف المرتضى» طيّب الله رمسه من أعلام القرنين الرابع والخامس الهجري. وفضله أشهر من أن يُذكر، فهو الفقيه المحقق والأصولي المجتهد والكلاميّ

المتضلع والأديب الماهر والمفسر المتبحر، صاحب التأليف الكثيرة والتصانيف العديدة في أنواع الفنون ومختلف العلوم.

والكتاب المائل بين يديك -عزيزنا القارئ- هو واحد من تلك الآثار الشريفة التي سطرها يراعة هذا السيد الجليل، وقد سماه بـ «الانتصار» انتصاراً لفقه الإمامية وآرائهم وفتاواهم التي انفردوا بها وصارت سبباً لتشنيع المخالفين في كونها مخالفة للإجماع وفاقدة للدليل والبرهان، فانبرى لهم السيد قدس الله سره وذكر جميع الموارد التي انفردت بها الإمامية في الأحكام الشرعية وأوضح في ذلك حجة الإمامية وأدلتهم التي اعتمدوها في مذاهبهم الصائبة وأنظارهم الصحيحة فجزاه الله عن الإسلام وأهله أفضل الجزاء وأدومه.

ولأهمية هذا الكتاب قرّرت مؤسستنا طبع الكتاب بتحقيق دقيق وتصحيح للمتن متين بعد مقابلته مع النسخ الخطية المتوفرة وتخريج أقواله بما توفر لديها من مصادرها وإلحاقه بفهارس عامة تسهل على القارئ الوصول إلى ضالته في هذا الكتاب القيم.

ولا يفوتنا أخيراً أن نتقدم بالشكر الجزيل والثناء الجميل لفضيلة المحقق الشيخ عليّ الدباغ أيده الله وجميع الأخوة الذين ساهموا في تحقيق الكتاب. سائلين الله لهم ولنا المزيد من التوفيق في خدمة تراث الإمامية الخالد إنه خير موفق ومعين.

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرقة

ترجمة
الشریف المرتضیٰ

مرکز تحقیقات کتب و ترویج علوم اسلامی

«... كان الشريف المرتضى
أوحد أهل زمانه فضلاً وعلماً
وكلاماً وحديثاً وشعراً وخطابةً
وجاهاً وكرماً الى غير ذلك ...»

أعيان الشيعة ٨: ٢١٤ نقل عن
الدرجات الرفيعة للسيد علي خان رحمه الله

ترجمة الشريف المرتضى

بقلم: المحامي رشيد الصفار

مع تعديل وإضافة مئتا

بن يدي الترجمة

الإفاضة في ترجمة الشريف المرتضى أمر تقتضيه بديهية التعريف به، وتمليه طبيعة البحث للوقوف على جوانب هامة من عناصر شخصيته، تلك الشخصية اللامعة، الجامعة لخصال الخير، ومزايا العلم والأدب والفضل. فالشريف المرتضى عالم واسع المعرفة، غزير الاطلاع، ملّم بفنون جمّة من الثقافة الإسلامية، والمعرفة الإنسانية في عصر بلغت فيه الحضارة الإسلامية بشقّي فروعها وأفانينها مبلغاً عظيماً من الرقي والازدهار في العلوم والفنون والآداب والفلسفة والشعر، حتى طبع القرن الرابع الهجري بطابع خاص، صُنّفت في خصائصه الكتب الكثيرة، وأفردت فيه المؤلفات الضخمة. والشريف المرتضى عاش في تلك الحقبة من ذلك الزمن الزاهر، الزاخر بالعلوم والمعارف والآداب.

كان رحمه الله فقيه الإمامية ومتكلمها ومرجعها في ذلك العصر بعد وفاة استاذه الجليل الفقيه المتكلم محمد بن محمد بن النعمان، المعروف بابن المعلم، والمشهور بالشيخ المفيد بلا مدافع، ولنا من كتابه «الشافي في الإمامة» أبلغ حجة على تعمقه في علم الكلام، وأوضح دلالة على براعته في فن الحجاج والمناظرة في كل المذاهب (١). أما في الفقه والاصول، ففي رسائله الوافرة ومسائله الجمّة وكتبه النادرة خير مثال

(١) قال ابن الجوزي في المنتظم عند ترجمته للشريف المرتضى: «إنه كان يناظر عنده في كل المذاهب» راجع ٨/١٢٠ منه.

على ما نقول (١).

وأما في الأدب واللغة والتفسير والتاريخ والتراجم، فكتابه «الأمال» المسمى: «غرر الفوائد ودرر القلائد» أسطع برهان على سعة معرفته في هاتيك الفنون. وليست بحاجة إلى التدليل على شدة عارضته في الشعر وتفننه في أغراضه وتفهمه لمعانيه ومقاصده، بعد تقديم ديوانه الضخم «هذا» الذي يضم بين دفتيه قرابة أربعة عشر ألف بيت من الشعر، فضلاً عما جمعه ونظمه في أبواب خاصة، وأغراض مفردة مثل مجموعته في الشيب والشباب المسماة «الشهاب»، وما جمعه ونظمه في طيف الخيال وصفة البرق، إلى غير ذلك.

فالإسهاب في ترجمته محله غير هذه المقدمة، لما تتسم به ظروف هذا العصر من ميسم السرعة وطابع الاختصار، فالذي سنتعرض لذكره يكون مفتاحاً لمصاريع واسعة، أوردنا إلى مباحث مترامية الأطراف تطل على آفاق رحبة من مزايا هذا العالم المتكلم، والفقيه الأوحى، والفيلسوف الإسلامي البار، والأديب الأمل، والشاعر المفلح. فللمتبع مجال آخر، وكم ترك الأول للآخر!

مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

مولده:

ولد الشريف المرتضى في دار أبيه بمحلة باب الحوّل في الجانب الغربي من بغداد «الكرخ» الواقعة بين نهر الصراة غرباً، ونهر كرخايا شرقاً ومحلة الكرخ جنوباً (٢) في رجب سنة خمس وخمسين وثلاثمائة في خلافة المطيع لله العباسي.

نسبه واسرته من أبيه وامه:

هو علي بن الشريف أبي أحمد الحسين نقيب الطالبين بن موسى «الأبرش» بن

(١) سيأتي ذكر مصنفاته في أواخر هذه الترجمة.

(٢) انظر الخارطة رقم (٧) مقابل ص ١٩٨ من تاريخ بغداد في عهد العباسي: تأليف «غني

لسترنج» - المطبعة العربية ببغداد -.

محمد «الأعرج» بن موسى «أبي سبحة» بن إبراهيم «المرتضى» بن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام.

والده: هو الشريف أبو أحمد الحسين الملقب بالطاهر الأوحى ذي المناقب، لقبه بذلك الملك بهاء الدولة البوهي، لجمعه مناقب شتى ومزايا رفيعة جمّة؛ فهو فضلاً عن كونه علوي النسب، هاشمي الأرومة، انحدر من تلك السلسلة الطاهرة، فإنه كان نقيب الطالبين وعالمهم وزعيمهم، جمع إلى رياسة الدين زعامة الدنيا لعلو همته، وسماحة نفسه، وعظيم هيبتته، وجليل بركته. وإلى ذلك أشار ابن مهنّا في «عمدة الطالب» بنقله عن الشيخ أبي الحسن العمري النسابة: «أن الشريف أبا أحمد أجلّ من وضع على رأسه الطيلسان وجرح خلفه رجماً، (أراد: أجل من جمع بينهما)، وكان قويّ المنّة شديد العصبية، يتلاعب بالدول، ويتجرأ على الأمور» (١).

ويستفاد من هذا القول أن الشريف أبا أحمد كان بطل حرب وسياسة، فضلاً عن كونه رجل علم وزعيم قوم.

إلا أننا لم نقف له في التاريخ على أنه خاض حرباً أودخل معركة.

فلهذه الملكات الحميدة، والصفات الحسنة والهيبة الشديدة، خشيه عضد الدولة البوهي، ولأنه كان منحازاً لابن عمه بختيار بن معز الدولة، فحين قدم العراق قبض عليه في صفر سنة ٣٦٩هـ (٢)، وحمله إلى قلعة بشيراز اعتقله فيها فلم يزل بها إلى أن مات عضد الدولة سنة ٣٧٣هـ، فأطلقه أبو الفوارس شرف الدولة بن عضد الدولة واستقدمه معه إلى بغداد فأكرمه وأعظمه وأعاد إليه نقابة الطالبين - التي عزل عنها ووليها مراراً - وقلده قضاء القضاة سنة ٣٩٤هـ زيادة إلى ولاية الحج والمظالم ونقابة الطالبين، وكان التقليد له بشيراز، وكُتب له عهد على جميع ذلك ولُقّب بالطاهر الأوحى ذي المناقب، فلم ينظر في قضاء القضاة لامتناع القادر بالله من الإذن له بذلك (٣).

(١) كذا في عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب ص ١٩٢ ط النجف.

(٢) المنتظم لابن الجوزي ١٩٨/٧. (٣) المنتظم لابن الجوزي ٢٢٦/٧ و ٢٢٧.

ويشير الشريف الرضي ابنه إلى قصة اعتقاله ويعلمه بموت عضد الدولة بالأبيات الشهيرة التي بعث بها إليه وهو في الاعتقال (١)، ومنها:

أبلغا عني الحسين ألوكا أن ذا الطود بعد بعدك ساخا
والشهاب الذي اصطليت لظاه عكست ضوءه الخطوب فباخا
والفنيق الذي تدرع طول الأرض خوى به الردى فأناخا
وقد كان الشريف أبواحمد سيداً مطاعاً مهيباً، حسن التدبير سخياً، مواسياً لأهله ولغيرهم.

قال أبو الحسن العمري النساب (٢): «حدثني الشريف أبو الوفاء محمد بن علي بن محمد ملقطة (٣) البصري، المعروف بابن الصوفي، قال: (وكان ابن عم جدي لحاً) قال: احتاج أبي أبو القاسم علي بن محمد وكانت معيشته لا تفي بعياله فخرج في متجربضاعة نزرة، فلقى أبا أحمد الموسوي «ولم يقل أبو الوفاء أين لقيه»، فلما رأى شكله خفت على قلبه وسأله عن حاله، فتعرف بالعلوية والبصرية (٤) وقال: خرجت في متجر لي، فقال له - أي أبو أحمد الموسوي - : «يكفيك من المتجر لقائي» (٥).

قال العمري: فالذي استحسنيت من هذه الحكاية قوله: «يكفيك من المتجر لقائي».

وكان الشريف أبو أحمد كثير السعي في الإصلاح ميمون الوساطة، لذا كثرت سفاراته لبركة وساطته بين خلفاء بني العباس وملوك بني بويه والأمراء من بني حمدان وغيرهم.

وتوفي الشريف المذكور بعد أن حالفته الأمراض وذهب بصره ببغداد سنة أربعمائة، ليلة السبت لخمس بقين من جمادى الأولى، ودفن في داره، ثم نقل منها إلى

(١) راجع ديوان الشريف الرضي ط بيروت ص ٢٠٦.

(٢) عمدة الطالب ص ١٩٢ و ١٩٣ ط. النجف.

(٣) في عمدة الطالب طبع بمبي ص ١٩١ (بن مسلطة) بدل «ملقطة».

(٤) كان الشريف أبو أحمد بصرياً.

(٥) عمدة الطالب ص ١٩٢ و ١٩٣ ط. النجف.

مشهد الحسين بن علي عليهما السلام في كربلاء ودفن في تلك الروضة المقدسة عند جده إبراهيم بن الإمام موسى . وقبر إبراهيم هذا له مزار معلوم إلى عصرنا هذا في رواق الإمام الحسين عليه السلام مما يلي الرأس الشريف . بعد أن عمّر سبعاً وتسعين سنة، وقد رثته الشعراء بمراث كثيرة، وممن رثاه ابنه المرتضى . صاحب الديوان . بالقصيدة التي مطلعها:

ألا يساقومُ للقدر المتاح وللاّتيام ترغيب عن جراجي
والشريف الرضي أخوه بالقصيدة التي مطلعها:

وسمتك حالية الربيع المُرهم وسقتك ساقية الغمام المرزم
ومهيّار الديلمي الكاتب بالقصيدة التي مطلعها:

كذا تنقضي الايام حالاً على حال وتنقرض السادات بادعلى تال
وابوالعلاء المعري بالفائية المذكورة في سقط الزند التي مطلعها:

أودى فليت الحادثات كفاف مآل المسيف وعنبر المستاف
والاستاذ الجليل أبوسعدي علي بن محمد بن خلف بالقصيدة التي مطلعها:

يابرقُ حامٍ على حياك وغاير أن تستهلّ بغير أرض الحائر
وبعث بهذه القصيدة إلى الشريف المرتضى فكتب إليه قصيدة على الروي نفسه
والقافية، ومطلعها:

هل أنت من وصّب الصبابة ناصري أو أنت من نصب الكآبة عاذري؟
هذا ما يتعلق بأبي المرتضى .

أما والدته: فهي فاطمة بنت أبي محمد الحسن (أو الحسين) الملقب بـ (الناصر الصغير) ابن أحمد بن أبي محمد الحسن الملقب بـ (الناصر الكبير) أو «الأطروش أو الأصم» صاحب الديلم بن علي بن عمر الأشرف بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام (١) وهي والدّة شقيقه الرضي، وولدت الناصر الأصم

(١) جاء ذكر هذا النسب في كتاب «أدب المرتضى» ص ٦٤-٦٦ للامام الفاضل الدكتور عبد الرزاق عبي الدين مع بعض الخلاف ولعله الأرجح، وقد جاء في ص ٦٥ ذكر الحسن نقيب العلويين

بـ (الناصر للحق)، وكان شيخ الطالبين، وعالمهم، وزاهدهم وشاعرهم، ملك بلاد
الديلم والجل، وجرت له حروب عظيمة مع السامانية وتوفي بطبرستان «سنة
٣٠٤» (١).

وقد توفيت فاطمة بنت الناصر المذكورة -رحمها الله- في ذي الحجة سنة ٣٨٥
ورثاها الشريف الرضي بالقصيدة التي مطلعها:
أبكىك لونقع الغليل بكائي وأقول لوذهب المقال بدائي

(الناصر الصغير) وقول المرتضى: شاهدته وكأثرته (كذا) وهو جدي الأدنى... ولعل قوله «كأثرته»
مصحف عن «كأثرته» (بالشين) والمكاشرة هي المجاورة تقول: جاري مكاشري أو بجذائي يكاشري،
لأن المكاشرة (بالثاء) هي المغالبة ولا يريد المرتضى هذا المعنى، وقدولي الناصر المذكور: النقابة سنة
٣٦٢ وتوفي سنة ٣٦٨ على ما ذكر في «أدب المرتضى».

وقد جاء فيه أي أدب المرتضى -ص ٦٦ هامش: يقول المؤلف (أي الدكتور): يبدو أن لصاحب
رياض العلماء رأيين مختلفين لعل ثانيهما يصحح الأول (الأول كون الناصر الأطروش إمامياً والثاني كونه
زيدياً).

أقول: والذي ذهب إليه المحققون أن أبا محمد الناصر الكبير صاحب الديلم هو من علماء الإمامية،
وفي طليعهم الشريف المرتضى نفسه في كتابه (شرح المسائل الناصرية) كما أورده محيي الدين نفسه في
قول النجاشي وعنه نقل العلامة الحلي في الخلاصة وما ذهب إليه الشيخ البهائي أيضاً، وقد بين المرتضى
نزاهته ونزاهة جميع بنييه عن تلك العقيدة المخالفة لعقيدة أسلافهم.

ولعل الخلط بين كونه زيدي المذهب تارة وإمامياً تارة أخرى، جاء من تطابق الاسم واللقب
وموضع الوفاة بينه وبين «الحسن بن زيد» من بني زيد بن الحسن السبط الذي قيل عنه إنه إمام
الزيدية وهو الملقب بـ «الداعي إلى الحق» (لا الناصر للحق) وقد توفي أيضاً بطبرستان سنة ٢٥٠،
وقام مقامه أخوه محمد بن زيد المدعوب (الداعي إلى الحق) أيضاً.

أما والدام الشريفين الذي شاهده المرتضى «وكأثرته» أي جاوره وهو أبو محمد الحسن أيضاً
والملقب بـ «الناصر الصغير» أو الأصغر لم يكن من الزيدية أيضاً، ومن زعم أن أحد هذين الناصرين
من الزيدية فقد اشتبه عليه الداعي للحق بالناصر للحق -فتأمل.

راجع ص ٧٦ من مقدمة حقائق التأويل للشريف الرضي ط. النجف بقلم الشيخ الفاضل المحقق
عبدالحسين الحلي.

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد «١٣/١» وهامش ص ٧٦ من مقدمة حقائق التأويل المار ذكرها.

ألقابه وكنيته:

اشتهر الشريف المرتضى بلقب السيد، والشريف، والمرتضى، وذو المجدين، وعلم الهدى، وأول من وسمه بهذا اللقب الأخير، هو الوزير أبوسعيد محمد بن الحسين بن عبد الصمد سنة عشرين وأربعمائة، وسبب التسمية مذكورة في كتب التاريخ والتراجم فلتراجع (١).
ويكنى بأبي القاسم.

سماته الخلقية وصفاته الخلقية:

كان الشريف - رحمه الله - ربّ القامة نحيف الجسم أبيض اللون حسن الصورة. اشتهر بالبذل والسخاء والإغضاء عن الحساد والأعداء، وقد مُنيّ بكثير من هؤلاء، وديوانه طافح بالشكوى منهم والإيضاء بالتجاوز عنهم والكف عن مقارعتهم: تجاف عن الأعداء بُقياً فَرَمَا كُفَيْتَ فلم تجرح بناب ولا ظفر ولا تبر منهم كلاً عود تخافه فَإِنَّ الأعادي ينبتون مع الدهر (٢) إِلَّا أَنْ أَعْدَاءَهُ وَمَنَاوِئِهِ وَحَاسِدِي نِعْمَتِهِ وَصِمُوهُ بِالْبَخْلِ وَقِلَّةِ الْإِنْفَاقِ بَهْتَاناً وَحَسْداً؛ وَكُلَّ ذِي نِعْمَةٍ مُحْسُودٍ، وَإِنَّا لَمْ نَجِدْ فِيهَا كُتُبَ عَنْهُ فِي التَّرَاجِمِ مِنْ وَصْفِهِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ الْمُنَزَّهِ عَنْهَا، إِلَّا مَا نَقَلَهُ بَعْضُ الْمُؤَرِّخِينَ بِرَوَايَاتٍ مُتَضَارِبَةٍ وَأَسَانِيدٍ مُضْطَرِبَةٍ، مُلَخَّصُهَا: أَنَّ أَحَدَ الْوُزَرَاءِ - قِيلَ هُوَ مُحَمَّدُ بْنُ خَلْفٍ - قَدْ وَزَعَ ضَرْبِيَّةً عَلَى الْأَمْلَاقِ بِأَدُورِيَا (٣) وَذَلِكَ لَصَرْفِهَا فِي حَفْرِ النَّهْرِ الْمَعْرُوفِ بِنَهْرِ عَيْسَى، فَأَصَابَ مُلْكاً لِلشَّيْخِ

(١) راجع روضات الجنات للخونساري ص ٣٨٣ ط الحجر.

(٢) أورد هذين البيتين ياقوت في معجم الأدباء ٢٥٧/١٣ وفيه «بغياً» مصحفة عن «بقياً»، كما

أورد هما الخونساري في الروضات ص ٣٨٧، وفيها «بنان» مصحفة عن «بناب».

(٣) بادوريا: طسوج من كورة الإستان بالجانب الغربي من بغداد، وهو اليوم محسوب من كورة نهر عيسى. قالوا: ما كان في شرقي الصراة فهو «بادوريا» وما كان في غربها فهو «قطربل». راجع مرصد الاطلاع لابن عبدالحق البغدادي طبعة الحلبي - مصر/ ١٩٥٤، ومعجم البلدان لياقوت الحموي ٢٩/٢

المرتضى بالناحية المعروفة بالداهرية، فوقع عليه من التقسيط عشرون درهماً، فكتب المرتضى إلى الوزير يسأله إسقاط ذلك عنه، والقضية المذكورة في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، يروها أبو حامد أحمد بن محمد الاسفراييني الفقيه الشافعي، قال: كنت يوماً عند الوزير فخر الملك أبي غالب محمد بن خلف، وزيرها الدولة وابنه سلطان الدولة، فدخل عليه الرضي أبو الحسن فأعظمه وأجله ورفع منزلته... ثم دخل بعد ذلك عليه المرتضى أبو القاسم - رضي الله عنه -، فلم يعظمه ذلك التعظيم، ولا أكرمه ذلك الإكرام، وتشاغل عنه برقاع يقرأها وتوقعات يوقع بها، فجلس قليلاً وسأله أمراً فقصاه ثم انصرف.

قال أبو حامد: فتقدمت إليه وقلت: أصلح الله الوزير هذا المرتضى هو الفقيه المتكلم صاحب الفنون، وهو الأمثل الأفضل منها، وإنما أبو الحسن (يعني الرضي) شاعر، قاله؛ وكنت مجمعا على الانتصاف فجاءني أمر لم يكن في الحساب، فدعت الضرورة إلى ملازمة المجلس إلى أن تقوض الناس واحداً فواحداً ولم يبق عنده غيري، ثم سرد القصة وقضية الضريبة بما يشعر بالغض من منزلة المرتضى، هذا ما ذكره ابن أبي الحديد (١).
والرواية تختلف بسندها ومتنها مع رواية صاحب عمدة الطالب (٢) حيث أسندها إلى أبي إسحاق الصابي إبراهيم بن هلال الكاتب المشهور.

قال: كنت عند الوزير أبي محمد المهلب - وليس محمد بن خلف - ذات يوم، فدخل الحاجب واستأذنه للشریف المرتضى فأذن له، فلما دخل قام إليه وأكرمه وأجلسه معه في دسسته، وأقبل عليه يحدثه حتى فرغ من حكايته ومهماته، ثم قام إليه وودعه وخرج فلم يكن ساعة حتى دخل عليه الحاجب واستأذن للشریف الرضي.
ثم أورد القصة بفروق في المتن أيضاً.

وقد صحت في «أدب المرتضى» للدكتور عبد الرزاق محيي الدين إلى «بادرويا» بتقديم الراء على الواو. راجع ص ٨٣ منه طبعة المعارف ببغداد سنة ١٩٥٧.

(١) شرح النهج ١/١٣.

(٢) عمدة الطالب ص ١٩٨ ط. النجف.

فنحن نقف إزاء هذه الرواية المضطربة في متنها وسندها موقف الارتباب والاستغراب، فبينما نجد ابن أبي الحديد يسندها لأبي حامد الاسفراييني مع الوزير محمد ابن خلف، نجد رواية ابن مهنا صاحب العمدة مسندة إلى أبي إسحاق الصابي مع الوزير المهلب مع فروق في المتن كما أسلفنا.

فإذا علمنا أن الوزير المهلب أبا أحمد الحسن بن محمد بن هارون - وزير معز الدولة البوهي - قد توفي سنة ٣٥٢ هـ وهاتيك السنة هي قبل مولد المرتضى بثلاث سنين حيث كان مولده - رحمه الله - سنة ٣٥٥ هـ، هان علينا تفنيد الرواية بداهة.

زيادة على ذلك أن الرواية الاولى تجعل الداخل الأول على الوزير هو الشريف الرضي بينما الرواية الثانية تجعله المرتضى.

هذا ما يشير إما إلى اختلاق الرواية ووضعها من الأساس، أو إلى تحريفها أو المبالغة فيها على أقرب الاحتمالات لما سنوضحه قريباً.

فالمرتضى في سعة عن التوصل بهذه الوسائل الركيكة التي لا تناسب منزلته ومقامه لدى الوزير ولدى الخلفاء أنفسهم لرفع هذه الضريبة اليسيرة، وذلك لما رزق من عزة في النفس وحظ وافر من الجاه وزيادة على النعمة والشراء المصحوب بالبذل والسخاء الذي دلتنا عليه سيرته الحميدة وكرمه المعروف وبذله الفذ، حتى ليم على كثرة الإنفاق والعطاء مراراً، فقال في ذلك مجيباً لهم قصائد مذكورة في هذا الديوان نذكر منها على سبيل الشاهد قوله من قصيدة حسنة:

دعي منظري إن لم أكن لك رائعاً
ولا تنظري إلّا إلى حسن مخبري
فإني وخير القول ما كان صادقاً
لديّ الفخر سباقٌ إلى كلّ مفخر
منها: وأعلم أنّ الدهر يعبت صرفة
بما شاء من مال البخيل المقتر
منها: عدلت على تبذير مالي وهل ترى
نجمع إلّا للجهّور المبدّر؟
أفرقه من قبل أن حال دونه
رحيلي عنه بالجمام المقدّر
مضى قيصر من بعد كسرى وخلّيت
للاعب في أموال كسرى وقيصر
وغير ذلك مما سيأتي ذكره.

وقد استغاض عنه إنفاقه على مدرسته العلمية التي تعهد بكفاية طلابها مؤونة

ومعاشاً حتى أنه وقف قرية من قراه تصرف مواردها على قراطيس الفقهاء (١) والتلاميذ، وأنه كان يجري الجرايات والمشاهرات الكافية على تلامذته وملازمي درسه، مثل الشيخ الطوسي، فقد كان يعطيه اثني عشر ديناراً في الشهر، ويعطي للقاضي عبدالعزيز بن البراج ثمانية عشر ديناراً وغيرهما، وذلك بفضل مايرد عليه من دخل أملاكه الخاصة الذي قدر بأربعة وعشرين ألف دينار بالسنة (٢)، ولما يملكه من قرى وضياح قيل إنها ثمانون قرية بين بغداد وكربلاء، يجري خلالها نهره، غرست الأشجار الوارفة على حافته فتهدلت غصونها بشمارها الياضعة، فكان ذلك الانعطاف يسهل على أصحاب السفن والسابلة العابرين قطف تلك الأثمار التي أباحها المرتضى لهم (٣).

وبعد هذا فالرواية إن لم تكن موضوعة ومفتعلة من أصلها، فهي محرفة، أو مبالغ فيها على أقرب الاحتمالات، لما رأيت من اختلال أسانيدھا ومتونها. وعلى فرض القول بصحتها، فإن للشریف المرتضى مخرجاً منها ومندوحة عنها، بحملها على محامل التعديل ومخارج التأويل. أفلا يحتمل أن يكون الشریف قد رأى بثاقب رأيه وسديد اجتهاده، أن ما القى عليه من ضريبة لحفر النهر، إنما هو من المصالح العامة التي يتحتم على الدولة القيام بها، والإنفاق عليها؟

ولم يرد الشریف بدفعها عنه سوى دفع مظلمة أو إزالة ضرر، وكلاهما يجب أن يدفع، كبيرين كانا أو صغيرين، وقد يكون السكوت عنهما يجبر إلى مغارم، والرضا بهما يؤدي إلى مآثم، والكل محظور في الشريعة، والراضي بعمل قوم كالدخل معهم فيه. وقد ذكر صاحب روضات الجنات عن السيد نعمة الله الجزائري ما يفيد معنى ما ذكرناه وهذه صورته:

(١) جاء في ص ٨٩ و ١١٠ من كتاب أدب المرتضى لعبد الرزاق عبيد الدين «كاغد الفقهاء» مصحفة عن «كاغد الفقهاء».

(٢) معجم الادباء لياقوت ١٣/١٥٤. (٣) روضات الجنات ص ٣٨٣.

«أقول: كأنَّ الوزير فخر الملك لم يتحقق علوُّ الهمة، فلذا عاب الأمر على الشريف المرتضى -رضي الله عنه- وإنَّما كان عليه غضاضة في ذلك الكتاب (يعني الكتاب الذي بعثه المرتضى إلى الوزير يسأله تخفيف الضريبة وإسقاطها)، لو كان سائلاً لها من أموال الوزير، ومافعله الشريف عند التحقيق من علوِّ الهمة، وذلك أنَّه دفع عن ملكه بدعة لولم يتداركها لبقيت على ملكه، وربما وضعت من قدره لوبقيت عند أهل الأملاك وغيرهم، كما أنه ورد في الحديث: المؤمن ينبغي له الحرص على حيازة (لعلها حياطة) ماله الحلال، كي ينفقه في سبيل الطاعات.

كما كانت عادة جدّه أبي طالب بن عبدالمطلب، فإنَّه كان يباشر جبر ما تكسر من مواشيه وأنعامه، فاذا جاء الوافد إليه وهبها مع رعاتها له.

وقد نقل عن الشريف -عظراؤه مرقده- أنه اشترى كتباً قيمتها عشرة آلاف دينار أوزيد، فلما حملت إليه وتصفحها رأى في ظهر كتاب منها مكتوباً:

وقد تخرج الحاجات يا أم مالك إلى بيع أوراق بهنّ ضنين (١) فأمر بإرجاعها إلى صاحبها ووهبه الثمن.

فأين همته هذه من الوزير الذي حمل إلى الرضي ألف دينار واستغنى ردها إليه؟». انتهى قول السيد نعمة الله -رحمه الله-.

فأمّا إعظام الوزير للشريف الرضي وتبجيله له أكثر من أخيه المرتضى، فواضح لكل من وقف على سيرة الشريفين، وعرف نفسية كل من الشخصين، وسلوكهما ونزوعهما في الحياة.

فالشريف كان ولا ريب ينزع إلى الخلافة ويمتني نفسه بها، بل كان يترقبها صباحاً ومساءً، وكان يعتقد أنه سينالها ما بقي له جنان يخفق أولسان ينطق بعد أمد قصير أو طويل.

(١) هكذا ورد البيت في روضات الجنات ص ٥٧٧، وهو ضعيف ركيك سبق أن أوردنا أصله وهو مضمن في أبيات أبي علي أحمد بن سلك الفالي مع قصته في هذه المقدمة؛ ولعل هذه الرواية غير تلك، أو أن إحداها منسوبة إليه، والغرض ثبوت إحداها له.

أليس هو القائل:

ما أنا للعلياء إن لم يكن
ولامشت بي الخنسل إن لم أطأ
ثم أليس هو الذي يقول:

لا هم قلبي بركسوب النعلا
إن لم أنلها باشتراط كما
أفوز منها بالسلباب الذي
منها: لا بد أن أركبها صعبة
في حيث لاحكم لغير القنا
متى أرى الأرض وقد زلزلت
وقوله يعني نفسه:

فواعجباً ممّا يظنّ حمّداً
يقدر أنّ الملك طوع يمينه
لئن هو أعفى للخلافة لمة
ورام العُلا بالشعر والشعر دائماً
وإنّي أرى زندياً تواتر قدحه
ويرتقي به الأمر إلى أكثر من ذلك، حتى يسمي نفسه أمير المؤمنين، انظر إلى قوله
يخاطب نفسه (٢).

هذا أمير المؤمنين محمد
أوما كفّاك بأنّ أمك فاطمة
يُمسي ومنزل ضيفه «لا يجتوي»

من ولدي ما كان من والدي
سرير هذا الأصيل الماجد

يوماً ولا بليت يدي بالسماح (١)
شئت على بيض الظبا واقتراح
يغني الأمانى نيله والصرح
وقاحة تحت غلام وقاح
ولامطاع غير داعي الكفاح
بعارض أغبر دامى النواح

وللظنّ في بعض المواطن غدار
ومن دون ما يرجو المقدّر أقدار
لهما طرر فوق الجسين وأطرار
ففي الناس شعر خاملون وشعار
ويوشك يوماً أن يكون له نار
وحتى يسمي نفسه أمير المؤمنين، انظر إلى قوله

كرمت مغارمه وطاب المولد
وأبوك حيدرة وجدك أحمد؟
كرماً وبيت نُضاره لا يُقلد (٣)

(١) في ديوان الشريف الرضي ط. بيروت ذات المجلد الواحد «بل يدي» بدل «بليت يدي».

(٢) ديوان الشريف الرضي ط. بيروت ذات المجلد الواحد ص ٣١٤.

(٣) جاء في الديوان «يجتوي» مصحفة عن «يجتوي» (على المجهول) واجتوى المكان: كره الإقامة فيه، ويقلد: يغلّق، ومنه سمي الإقليد وهو المفتاح تقلد به الباب أي تغلق.

ولم يكن الشريف الرضي وحده معللاً نفسه بهذه الآمال الجسام، وممّتها تلك
الأمنيات العظام، بل نجد المخلصين له من أحبائه وأصحابه يتفرون به نيل تلك
الرتب، والوصول إلى ذلك المرام ولوبعد حين، لذلك كتب إليه أبو إسحاق الصابي في
هذا المعنى:

أبا حسن لي في الرّجاء فراسة تعمّدت منها أن تقول فتصدقا
وقد خبرتني عنك أنك ماجدٌ سترقى إلى العلياء أبعد مرتقى
فوقيتك التعظيم قبل أوانه وقلت؛ أطل الله للسيد البقا
وأضمرت منه لفظاً لم أبج بها إلى أن أرى إظهارهالي مطلقا
فإن عشتُ أو إن متّ فاذكر بشارتي وأوجب بها حقاً عليك محققا
وكن لي في الأولاد والأهل حافظاً إذا ما اطمأن الجنب في موضع النقا
ثم نرى الشريف يعد الصابي ببلوغ الآمال، إن ساعد الدهر (١) بقصيدة أيضاً
مذكورة في ديوانه، وأولها:

سننت لهذا الرّمح غرباً مذلقاً وأجريت في ذا الهندواني رونقا
ونظم الشريف في هذا المعنى والغرض كثير يزخر به ديوانه الضخم.
فالشريف الرضي مع هذه الهمة العالية، والنفس الطامحة، والأنف الحمي،
والقلب الجري، واللسان المصلت كالسيف الصارم، كان في الحقيقة شبحاً مخيفاً، بل
قنبلة مرصدة إزاء كيان ملك بني العباس، لا يدرون متى تنفجر، فتزعزع سلطانهم،
وتعصف بدولتهم، لذا يقول:

متى أرى الزوراء مرتجّة تمطر بالبيض الطبا أوتراح
يصيح فيها الموت عن السنن عن العوالي والمواضي فصاح
فن أجل ذلك نرى الوزراء والملوك، بل الخلفاء أنفسهم، يدارونه، مداراة من

(١) راجع شرح النهج لابن أبي الحديد ط. مصر ١١/١ - ١٢، وقد جاء في ديوان الشريف الرضي
٤١٧/١، وفي عمدة الطالب طبع بمبي سنة ١٣١٨ هـ ص ١٧٤ أنه كان الرضي يرشح إلى الخلافة، وكان
أبو إسحاق الصابي يطمعه فيها ويزعم أن طالعه يدل على ذلك.

تُخشى سطوته وتحذر ثورته.

فاحترام وزير شخصاً يرى ذلك الشخص نفسه أعظم من الوزير وأرفع، وأجل وأمنع، ليس من الامور الغريبة أو النواذر العجيبة!

بينما نجد المرتضى -صاحب الديوان- منصرفاً إلى العلم مشغولاً بالدرس، عازفاً عن بهرجة السلطة ومقامات السياسة -وإن كان ذا مكانة خطيرة فيها- زاهداً في المناصب أو الرئاسة، وأكثر الناس -ولا يخفى ذلك- في كل عصر ولا سيما منهم خدمة الدولة وأرباب السلطة يزهدون في الزاهدين، ويخشون سطوة الأشداء المجترئين. أما مسألة العلم، وتوقير العلماء فهي مسطورة في السطور، أو مكنونة في الصدور.

ميله إلى الزهد في الدنيا، وتهذيب النفس فيها:

كان الشريف -رحمه الله- ميلاً إلى الزهد في الدنيا راغباً عنها، ذاماً لها، داعياً إلى الاعتبار فيها، سالكاً سبيل أجداده الكرام، من جعلها مجازاً للآخرة ومزاداً لدار القرار، لذا نجد ديوانه يفيض بالقصائد في ذم الدنيا والحث على الزهد فيها والاعتبار بتقلب أحوالها، وفناء نعيمها، ثم هو يصف مقابرها، ويرثي مقبورها، ويدعو كذلك إلى تكميل النفس وتهذيبها، وغرس مواد العزة فيها بتبذ الخرص، وترك الطمع، والتحلي بجمال العلم وخصال الخير، فن ذلك قوله في ذم الدنيا والحث على الزهد فيها:

أفي كل يوم لي منى أستجدها	وأسباب دنيا بالغرور أودها
ونفس تنزى ليها في جوانح	لذي قوة يستطيعها فيسردها
تعامه عمداً وهي جد بصيرة	كماضل عن عشواء بالليل رشدها
إذا قلت يوماً قد تناهى جماحها	تجانف لي عن منهج الحق بعدها
منها: ولم أرك الدنيا تصد عن الذي	يوذ محبوها فيحسن صدها
وتسقيهم منها الأجاج مصرداً	فكيف بها لوطاب للقوم عدها؟
منها: وحب بني الدنيا الحياة مسيئة	بهم ثلمة في النفس أعوز سدها
منها: سقى الله قلباً لم يبت في ضلوعه	هواها ولم يطرق نواحيه وجدها
منها: تخفف من أزوادها ملء طوقه	فهان عليه عند ذلك فقددها

وقال في الموعظة والاعتبار وهي قصيدة طويلة نذ كرمها:

لاتقربن عضيه	إن العضاءة مخزيات
واجعل صلاحك سرمداً	فالباقيات الصالحات
في هذه الدنيا ومن	فيها لنا أبداً عظات
إما صروف مقبلا	ت أوصروف مسدبرات
والذل موت للفتى	والعز في الدنيا حياة
والذخر في الدارين إما	طاعة أو مائتات

وقال في الزهد، وهي قصيدة طويلة نذ كرمها:

قل للذي راح بعز واغتدا	يسحب منه مطرفاً موردا
صنيع من يطمع أن يخلدا	جمعت مالا بئد أن يبدا
إن لم يزل في يومه زال غدا	يا جامعاً لغيره محشدا
نضدت مالا هل نضدت أمدا؟	سيان من سار يجر العدا
ومن يظل واحداً منفردا	ما وجدنا مفارق ما وجدنا

وله في الوعظ:

يقولون أسباب الحياة كثيرة	فقلت و أسباب المنون كثير
وما هذه الأيام إلا مصائد	وأشراك مكروه لنا وغرور
يسار بنا في كل يوم وليلة	فكم ذا إلى ما لا نريد نسير
وما الدهر إلا فرحة ثم ترحة	وما الناس إلا مطلق وأسير

وله في الاعتبار هذه القصيدة الحسنة، نذ كرمها:

ياسائي عن ذنوب الدهر آونة	اسمع فعندي أنباء وأخبار
كل الرجال إذا لم يخشعوا طمعاً	ولم تكدرهم الآمال أحرار

إن تضح دارِي في عَمَان نائية
لوم يكن لي جار من نزارهم
وإن يضق خُلُق من صاحب سُم
منها: ماسرني آتني أحوي الغنى وبدا
منها: لا برك الله في دار اللثام ولا
والخير كلفة هذا الخلق كلهم
وله غير ذلك قصائد ومقطوعات تجدها خلال الديوان.

وهو مع زهده الشديد في الدنيا وتقشفه فيها، كان ذا مقام سياسي في الدولة خطير
يفوق مقام أخيه الرضي بكثير، وذلك بفضل ما أوتي من أصالة الرأي ووفارة العلم
والمال، مع عز العشيرة وكثرة الرجال وهذا ما سنتعرض لذكره بعد حين عند القول
على منزلته الاجتماعية والسياسية في هذه المقدمة.

شغفه بالعلم، مدرسته العلمية، خزانة كتبه:

كان الشريف رحمه الله مشغوقاً بالعلم منصرفاً إليه بين دراسة وتدريس، محباً
لتلامذته وملازميه، حتى أنه كان يجري عليهم الجرايات الشهرية، وقدمر عليك ذكر
ذلك.

وقد اتخذ من داره الواسعة مدرسة عظيمة تضم بين جدرانها ثلة من طلاب الفقه
والكلام والتفسير واللغة والشعر والعلوم الأخرى كعلم الفلك والحساب وغيره حتى
سميت أوسماها دار العلم وأعدله مجلساً للمناظرات فيها.

غير أن الذي هو جدير بالملاحظة والاعتبار، أن مجلس الشريف أو مدرسته العلمية
-بتعبير أصح- كانت جامعة إنسانية تلم شتات كثير من طلاب العلم ومريديه من
مختلف المذاهب والنحل، دون تفرقة بين ملة وملة أو مذهب ومذهب.

وقدمرت عليك قصة اليهودي الذي درس عليه علم النجوم - أعني الفلك -
كمالم تحف عليك أيضاً اتصالاته الوثيقة بأبي إسحاق الصابي الكاتب المشهور،
وللمرتضى في رثائه قصيدة رائعة تعد من غرر قصائده ومطلعها:

ما كان يومك يا أبا إسحاق إلا وداعي للمنى وفراقى (١)
وهذا إن دلّ على شيء، فإنه يدل على رحابة صدر المرتضى وسعة أفقه وشريف
نظرة الإنسانية التي تعبر عن قلبه الشفيق الرحيم العطوف على هذه النفوس البشرية
المعذبة بويلات العصبية الرعناء والطائفية البغيضة، والعنعنات الباطلة، المنبعثة من
الجهل المطبق، وضيق الأفق المحدود، فالمرتضى كان له أسوة حسنة في جده الرسول
الأعظم وأهل بيته الكرام وأصحابه الأجلة، المرّدين قول رب الخلق أجمعين:
«يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى، وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا،
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ».

أما شغف المرتضى بجمع الكتب وولعه باقتنائها فيكفي أن نذكر أن خزائنه
ضمت ثمانين ألف مجلد من مصنفاته و محفوظاته ومقروءاته، على ما حصّره وأحصاه
صديقه أبو القاسم التنوخي (٢).

وقد قومت هذه الكتب بثلاثين ألف دينار على ما ذكره الشعالي في كتابه
يتيمة الدهر، هذا بعد أن أهدي الشريف من هذه الكتب إلى الرؤساء
والوزراء شطراً، وسيأتي ذكر مؤلفاته الخاصة في فهرست كتبه.

مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

دراسته وشيوخه:

تتلمذ المرتضى على كثير من علماء عصره في مختلف العلوم والفنون، فإنه درس

(١) هذه المروية مثبتة في هذا الديوان، وهي تكذب مائيه إليه بعض الرواة دون مبالاة من انه
لما نقل إليه رثاء أخيه الشريف الرضي للصايي بالقصيدة المشهورة التي مطلعها:
أرأيت من حملوا على الأعواد؟ أرأيت يوم خبأ ضياء النّادي؟
قال الشريف المرتضى (على ما زعم): نعم ما حملوا إلا كلباً.

(٢) راجع روضات الجنات ص ٣٨٣. والتنوخي: هو أبو القاسم علي بن المحسن القاضي صاحب
المرتضى وتلميذه، ولد بالبصرة سنة ٣٦٥ هـ وولي القضاء بالمداين، وكان متحفظاً في الشهادة محتاطاً
صدوقاً في الحديث توفي «سنة ٤٤٧» ودفن في داره بدر ب التل، وقد كتب عنه الخطيب البغدادي
وصلى على جنازته.

اللغة والمبادئ مع أخيه الشريف الرضي على الأديب الشاعر ابن نباته (١) السعدي، وقرأ كلاهما الفقه والاصول على الشيخ الجليل محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد، وتتلמד المرتضى في الشعر والأدب على أبي عبيد الله المرزباني، وأكثر رواياته في كتابه «الأمالي» عنه، ويروي كذلك فيه عن أبي القاسم عبيد الله بن عثمان بن يحيى بن جنيقا الدقاق وأبي الحسن علي بن محمد الكاتب (٢).

وله أساتذة وشيوخ غير هؤلاء أخذ عنهم الحديث والفقه والأصولين وغيرها من العلوم، نذكر منهم:

المحدث الجليل الحسين بن علي بن بابويه القمي أخو الشيخ الصدوق رحمهما الله تعالى، وسهل بن أحمد الديباجي وأبو الحسن أحمد بن محمد بن عمران المعروف بابن الجسدي البغدادي، وأبو الحسن أو (أبو الحسين) علي بن محمد الكاتب، وأحمد بن محمد بن عمران الكاتب، وغيرهم.

عقيدته ومذهبه الكلامي

كان الشريف المرتضى - رحمه الله - يذهب في اصول عقائده مذهب سائر الشيعة الإمامية من قولهم: بتوحيد الله عز وجل، وعدله، وامتناع صدور الظلم منه، وهم ينجون بذلك منهج أغلب المعتزلة الذين يسمون أنفسهم بالعدلية أو أهل العدل، ويقولون: بنى الصفات الإلهية الزائدة على الذات، إذ يرون أن صفاته سبحانه هي عين ذاته، ويذهبون إلى أن تحسين الشيء أو تقييحه أمر عقلي، أي يدرك بالعقل كعلمنا

(١) هو أبو نصر عبدالعزيز بن عمر الشاعر السعدي وستأتي ترجمته، (وليس هو صاحب الخطب ابن نباتة الفارقي دفين ميفارقين المتوفى سنة ٣٧٤) كما وهم صاحب روضات الجنات وغيره (راجع الروضات ص ٣٨٣).

(٢) هو أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الرحيم بن دينار الكاتب (راجع معجم الادباء ١٤/٢٤٥)، وهو غير أحمد بن محمد بن عمران الكاتب كما لا يخفى.

بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وغيرها من الأمور البديهية، وإن كانت بعض الأحكام التكليفية كالعبادات مثلاً لا يمكن استقلال العقل بالحكم فيها بالحسن أو القبح إلا عن طريق الشرع، فهاورد الشرع بحسنه أو قبحه أمر لا مجال للعقل في تحسينه أو تقبيحه، فترتبة العقل بعد مرتبة الشرع بلا جدال.

«فأجمعت الإمامية على أن العقل يحتاج في علمه ونتائجه إلى السمع (أي المسموع من الشرع) وأنه غير منفك عن سماع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال، وأنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول «وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا خَلَفِيهَا نَذِيرٌ» «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً»، وخالفهم في جميع ذلك المعتزلة والخوارج والزيدية، وزعموا أن العقول تعمل بمجرد ما من السمع والتوقيف.

إلا أن البغداديين من المعتزلة خاصة يوجبون الرسالة في أول التكليف ويخالفون الإمامية في علمهم لذلك» (١).

وذهبوا إلى أن الإنسان المكلف محاسب على أعماله المكلف بها على قدر اختياره لها وقدرته عليها «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»، «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا».

واتفقت الإمامية على أن الوعيد بالخلود في النار متوجه على الكفار خاصة، دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصلاة.

كما اتفقوا على أن من عذب بذنبيه من هؤلاء لا يخلد في العذاب؛ وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وهو التخليد في العذاب، وهو ما يعرف عندهم - أي المعتزلة - بـ «الوعيد».

واتفقت الإمامية على أن مرتكب الكبائر من أهل المعرفة والإقرار لا يخرج بذلك عن الإسلام، وأنه مسلم وإن كان فاسقاً بما فعله من الكبائر والآثام، وأجمعت المعتزلة

على خلاف ذلك، وزعموا أن مرتكب الكبائر ممن ذكرناه فاسق ليس بمؤمن ولا كافر وهذا القول يعرف عندهم بـ «المنزلة بين المنزلتين» التي ميّزت المعتزلة في أول أمرهم عن

سائر فرق الإسلام؛ وأول من قال بهذه المقالة منهم هو واصل بن عطاء الغزال. ويذهب الإمامية في الإمامة - بأجمعهم - إلى أنها بالنص الجلي على الأئمة الاثني

(١) راجع كتاب أوائل المقالات في المذاهب المختارات: للشيخ المفيد ص ٤٤، ط. إيران.

عشر أولهم علي بن أبي طالب، وآخرهم محمد بن الحسن المهدي المنتظر، وقالوا بعصمتهم جميعاً، وخالفهم في جميع ذلك المعتزلة، إلا مانسب إلى إبراهيم بن سيار النظام من موافقتهم بذلك (١).

والإمامية يختلفون مع المعتزلة في مسائل أخرى، وكان ماذكرناه أهمها، ويتفقون معهم في مسائل أخرى غيرها، من قولهم بخلق القرآن، وإنه كلام الله محدث وليس بقديم، وقولهم إن الله تعالى لا يرى لافي الدنيا ولا في الآخرة، وغير ذلك.

إلا أن اشتراكهم مع المعتزلة في بعض المقالات والاعتقادات لا يبرر القول بأنهم منهم، فللمعتزلة آراء وعقائد يتشاركون بها مع كافة فرق الإسلام، ويتفردون عنهم بعقائد وآراء أخرى، كما يتمايزون بعضهم عن بعض في كثير من الآراء.

وعلى ذلك فالمرتضى لم يكن معتزلياً ولا رأساً في الاعتزال، على ما يزعم الخطيب البغدادي، ولا فيه ميل أو تظاهر في الاعتزال أو هداية إليه على ما يذهب إليه ابن الجوزي وابن حزم الظاهري.

قال الصفدي في الوافي بالوفيات نقلاً عن الخطيب البغدادي قال - يعني الخطيب -: كتبت عنه - أي عن المرتضى - وكان رأساً في الاعتزال كثير الإطلاع والجدال.

وقال ابن الجوزي في المنتظم ٨/١٢٠: كان إمامياً فيه ميل للاعتزال.

وقال ابن حزم في الملل والنحل على ما نقله عنه صاحب روضات الجنات ص ٣٨٧: «ومن قول الإمامية كلها قديماً وحديثاً إن القرآن مبذل، زيد فيه ونقص» حاشا علي بن الحسين بن موسى (يعني الشريف المرتضى). وكان إمامياً فيه تظاهر بالاعتزال، ومع ذلك كان ينكر هذا القول وكفر من قال به، وكذلك صاحبه أبو يعلى الطوسي، وأبو القاسم الرازي.

أقول: وأكثر الشيعة الإمامية على القول بتمام القرآن بلا زيادة ولا نقصان وهو ما بين الدفتين، وهذا قول صادقهم.

ويكفي في الدلالة على خلاف الإمامية مع المعتزلة، أن نذكر أن المرتضى نفسه

(١) راجع الملل والنحل للشهرستاني - بحث النظامية.

ولاستاذة الشيخ المفيد، ولتلامذته كالشيخ الطوسي وغيره كتباً ومناظرات مع رؤساء المعتزلة وأكابرهم كواصل بن عطاء، وإبراهيم بن سيار النظام، والقاضي عبد الجبار بن أحمد وغيرهم (١).

ويحسن بنا أن نأتي بجملة موجزة للوقوف على مجمل عقيدة المرتضى من بعض كتبه لتكون شاهد صدق على لحابة معتقده.

يقول في كتابه «إنقاذ البشر من الجبر والقدر» (٢):

قأول ذلك نقول: إِنَّ الله رَبَّنَا، ومحمداً نبيُّنا، والإسلام ديننا، والقرآن إمامنا، والكعبة قبلتنا، والمسلمين إخواننا، والعتره الطاهرة من آل الرسول -صلى الله عليه وآله وسلم- وصحابته والتابعين لهم بإحسان، سلفنا وقادتنا، والمتمسكون بهديهم من القرون بعدهم جماعتنا وأولياؤنا، نَحَبٌ من أَحَبَّ الله، ونَبِغُض من أَبْغَضَ الله، ونوالي من والى الله ونُعادي من عادى الله...



مذهبه في الفقه والاصول:

كان المرتضى -رحمه الله- أعرف الناس بالكتاب والسنة ووجوه التأويل في الآيات والروايات وموارد الاستدلال بهما، وأنه لما سَدَّ باب العمل بأخبار الآحاد -وهي في نظره من الأدلة الظنّية التي لا توجب علماً ولا عملاً- اضطر إلى استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والأخبار المتواترة المحفوفة بقرائن العلم، وذلك يحتاج إلى فضل اطلاع على الأحاديث وإحاطة بأصول الأصحاب، ومهارة في علم التفسير واللغة وغيرها لاستنباط الأحكام، بينما يكون العامل بأخبار الآحاد في سعة من ذلك (٣).

(١) راجع كتاب أوائل المقالات في المذاهب المختارات للشيخ المفيد، وكتاب الفصول المختارة للشريف المرتضى وهو تلخيص لكتاب استاذة الشيخ المفيد المسمى «العيون والمحسن» وهو من الكتب الممتعة حقاً، وكتاب الشافي -في الإمامة- للمرتضى في الرد على كتاب القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي المسمى بالمغني الكافي، فهو كافٍ لإيراد شواهد الخلاف بين القوم.

(٢) «ص ٣٦» طبع النجف. (٣) روضات الجنات، ص ٣٨٥.

وقد أثر عنه أنه أول من فتح أبواب التدقيق والتحقيق، واستعمل في الأدلة النظر الدقيق، وأوضح طريقة الإجماع واحتج بها في أكثر المسائل (١).
وقد كان في جميع كتبه ورسائله أصولياً بحثاً ومجتهداً صرفاً، قليل التعلق بالأخبار، كثير الاستدلال بالأدلة العقلية المتفقة مع الكتاب والسنة، فلا غرو أن يكون من مجتهدى الفقهاء وفقهاء المجتهدين (٢).

أما مسلكه في تحليل الأخبار وتأويلها فيقول:

اعلم: أن المعول فيما يعتقد، على ما تدل الأدلة عليه، من نفي وإثبات، فإذا دلت الأدلة على أمر من الأمور وجب أن نبني كلّ وارد من الأخبار إذا كان ظاهره بخلافه عليه ونسوقه إليه، ونطابق بينه وبينه، ونجلي ظاهراً إن كان له، ونشترط إن كان مطلقاً، ونخصه إن كان عاماً، ونفصله إن كان مجملاً، ونوفق بينه وبين الأدلة من كل طريق اقتضى الموافقة وآل إلى المطابقة.

فإذا كنا نفعل ذلك ولا نحشمه في ظواهر القرآن المقطوع على صحته، المعلوم وروده، فكيف نتوقف عن ذلك في أخبار آحاد لا توجب علماً ولا تثمريقينا؟!
فتى وردت عليك أخبار فاعرضها على هذه الجملة وابنها عليها، وافعل فيها ما حكمت به الأدلة وأوجبته الحجج العقلية، وإن تعذر فيها بناء وتأويل وتخريج وتنزيل، فليس غير الاطراح لها وترك التعرّيج عليها (٣).

ثم هو يفسر الأحاديث وما جاء من الأحكام فيما يتعلق بالمحلات والمحرمات تفسيراً يتفق مع المنطق السليم والعقل القويم، ذاكراً بأن لكل محرم علة ولكل محظور سبباً،

(١) روضات الجنات ص ٣٨٥.

(٢) وليس معنى ذلك أنه كان يذهب إلى تفسير القرآن برأيه أو «كان من طليعة المفسرين للقرآن الكريم بالرأي» كما زعمه أو اخترعه الدكتور عبدالرزاق عبي الدين في كتابه «أدب المرتضى» في «ص ب» من المقدمة وفي مواضع آخر من الكتاب.

(٣) أمالي المرتضى ٢/ ٣٥٠ تحقيق أبو الفضل إبراهيم - طبعة الحلبي.

ضارباً مايقوله الغالية في تعليل بعض الأخبار عرض الجدار، انظر إلى قوله:
فأما تحريم السمك الجري وما أشبهه فغير ممتنع، لشيء يتعلق بالمفسدة في تناوله كما
نقول في سائر المحرمات، فأما القول بأن الجري نطق بأنه مسخ بجحدته الولاية (١)، فهو
مما يضحك منه ويتعجب من قائله والمثلث إلى مثله (٢).

براعته في المناظرة وعلم الكلام:

كان الشريف المرتضى - رضي الله عنه - خليفة استاذ العلامة الشيخ المفيد في
علم الكلام وفن المناظرة، وكان مجلسه كمجلس شيخه المفيد يحضره أقطاب العلماء
من كافة المذاهب، بل وسائر الملل، وقدمر عليك دراسة اليهودي عليه وكثرة اختلاف
الصابي وتردده إليه ومقاله ابن الجوزي في أول الترجمة بأن المرتضى كان يناظر عنده
في كل المذاهب، وهذا يدل على فضل اطلاعه على فوارق المذاهب ومواد الخلاف فيما
بينهم. وهو مع ذلك كان محترماً لدى جميعهم، معظماً عندهم، إلا عند حساده
ومناوئيه. « فقد ذكر عن الشيخ أبي جعفر محمد بن يحيى بن مبارك بن مقبل (كذا
ولعله معقل) الفسائي الحمصي أنه قال: مارأيت رجلاً من العامة إلا وهو يثني عليه،
ومارأيت من يبخسه حقّه، ومارأيت إلا من يزعم أنه من طائفته » (٣).
وقال عنه الصفدي في الوافي بالوفيات: إنه كان فاضلاً ماهراً، أديباً متكلماً، له
مصنفات على مذهب الشيعة، قال الخطيب (يعني البغدادي): كتبت عنه وكان رأساً
في الاعتزال، كثير الاطلاع والجدال (٤).

وقال الثعالبي صاحب يتيمة الدهر: وقد انتهت الرياسة اليوم ببغداد إلى المرتضى
في المجد والشرف والعلم والأدب، والفضل والكرم... (٥).

(١) يريد بالولاية: ولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وهو يرد ويسخف تخريفات
الغالية من الشيعة في قولهم: إن الجري ممن عرضت عليه الولاية فجحدها، وهذا مما يضحك حقاً.

(٢) أمالي المرتضى ٣٥١/٢. (٣) روضات الجنات ص ٣٨٥.

(٤) قد فندنا القول بكونه من المعتزلة في هذه المقدمة.

(٥) تنمة الشيعة ٥٣/١ ط. إيران.

وقد سئل عنه فيلسوف المعرة أبو العلاء بعد أن حضر مجلسه فقال:

ياسائلي عنه لمتا جئت أسأله
فإنه الرجل المعاري عن العار
لوجشته لرأيت الناس في رجل
والدهر في ساعية والأرض في دار
وكان نصير الدين الطوسي الفيلسوف الرياضي المشهور يقول - إذا جرى ذكر
المرتضى في درسه -: «صلوات الله عليه»، ثم يلتفت إلى القضاة والمدرسين الحاضرين
درسه، ويقول: كيف لا يُصَلَّى على المرتضى؟! (١).

علمه باللغة وغريبها:

العلم بغريب اللغة يدل على اطلاع واسع على لغة العرب بدراسة علومها ومعرفة
لسانها في مختلف ديارها ومواطنها؛ وقد كان الشيخ عز الدين أحمد بن مقبل (كذا) (٢)
يقول: لو حلف إنسان أن السيد المرتضى كان أعلم بالعربية من العرب لم يكن عندي
آثماً، وكتابه الأمل في المعروف بـ «غرر الفوائد ودرر القلائد» يشتمل على محاسن فنون تكلم
فيها في النحو واللغة والشعر والتفسير والكلام وغير ذلك، حتى أن شيخاً من شيوخ
الأدب بمصر قال فيه: والله إني استفدت من كتاب الغرر مسائل لم أجدها في كتاب
سيبويه وغيره من كتب النحو (٣).

فلسفته:

للمرتضى فلسفة إسلامية خاصة في تفسير الأشياء وظواهراتها تختلف عن تفسير
كافة فلاسفة المسلمين المتأثرين بالفلسفة اليونانية وقواعدها المنطقية المبنية على منطق
أرسطو وإلهيات أفلاطون ومغالطات بروتاغوراس، وغيرهم، هذا إذا فسرنا الفلسفة
بأنها النظر العقلي في الأشياء، فهو يفسر ظواهر الكون وفعاليات الأحياء مستنداً إلى
ثلاث دعائم أساسية، هي السماع والعقل وجريان العادة، وأقصد بالسماع ماوردت
به آية محكمة أو خبر صحيح، وبالعقل ما أثبتته الأدلة العقلية بالبرهان العقلي غير

المستند على أوهام الفلاسفة وسفسطاتهم.

فهو عندما يعوزه الدليل السمعي يلجأ إلى التعليل العقلي، فإن أعياء هذا ركن إلى القول بجريان العادة التي يسندوها إلى الله تعالى، ويريد بالعادة مانسميه بالسنة الكونية أو الناموس الطبيعي، سواء كان ذلك الناموس حياتياً يتعلق بالأحياء وفعاليتهم، أو كيميائياً حيوياً ممتزجاً، أو فيزيائياً صريحاً.

ففلسفته من لون خاص تمتاز فيها أحياناً الروحية مع المادية وتنفرد إحداها عن الأخرى أحياناً أخرى.

الأتري إلى قوله في تفسير نزول الماء من السحارة (١)، وهي ظاهرة طبيعية فيزيائية: فأما ماجربناه فنتكلم على العلة المفرقة بين الزئبق والماء، والذي يجب أن يعتمد في نقض الاستدلال من القائلين بذلك في الماء والسحارة أن يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل في الماء السكون والوقوف مع سد رأسها، فلا ينزل من أسفلها، وإذا فتحنا رأسها لم يفعل ذلك السكون فيجري الماء منها من الثقوب.

والعادة حسب استقريناه من فلسفته نوعان؛ نوع منها يكون ثابتاً كأغلب النواميس الطبيعية والظواهر الكونية، كقانون الجذب الأرضي والمغناطيسية القطبية والظواهر الفيزيائية، كحرارة الشمس وآثارها، وحجر المغناطيس وفعله.

ومنها ما يكون نسبياً يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، وهذه هي العادة المكتسبة أو المحلية غير المستقرة، فانظر إلى قوله بعد تعليله نزول الماء من السحارة مباشرة: وليس ينبغي أن ينكر أصحابنا خاصة أن يكون هذا بالعادة ونحن كلنا نقول: إن انجذاب الحديد إلى حجر المغناطيس إنما هو بالعادة، وإلا فالمغناطيس وسائر

(١) السحارة: آلة يكون في رأسها ثقب واحد وفي أسفلها ثقوب كثيرة (تشبه رأس دوش الحمام)، إذا ملأناها بالماء ثم سدنا رأسها بالإبهام، لم ينزل الماء من الثقوب التي في أسفلها؛ وإذا أزلنا إبهامنا نزل الماء. ولعلة لذلك إلا أنها عند سد رأسها بالإبهام منعنا الهواء من أن يخلف في مكان الماء (راجع ٣٢٢/٢) من أمالي المرتضى - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - ط. الحلبي سنة ١٣٧٣ هـ مع هامشها).

الأحجار سواء! وإنَّ بالعادة وقع الشَّيْع عندتناول الخبز واللحم، وارتفع عندغيرهما، والجنس واحد، وماتقول جماعتنا بالعادة أكثر من أن يحصى.

ثم انظر إلى قوله: فإذا قيل لنا، فاطريقه العادة يجوز فيه الاختلاف. قلنا لهم: نحن نجوز ذلك ولا نمنع أن تختلف العادة فيه: كما لا نمنع أن يستمر في كل بلد وعند كل أحد، ولا يخرج هذا الحكم مع استمراره عن أن يكون مستنداً إلى العادة (١) ثم يقول: وإذا أنكر الفلاسفة الملحدون تعليقنا ذلك بالعادة لجحدهم الصانع.

ثم نراه يُفيض بعد ذلك في تفسير العادة وتعليلها واختلاف آثارها باختلاف المكان والزمان فليراجع (٢).

رأيه في النفس وعدم تجرّدها:

يرى المرتضى ذات الإنسان واحدة، لانفس له مجردة عنه ومفارقة له. وبذلك يفارق كافة الفلاسفة الإسلاميين ومن سبقهم من القائلين بتجرد النفس عن الجسد ومفارقتها له بعد فناءه. ويسمي فلسفة القائلين بذلك هذياناً (٣). تأمل في قوله:

والذي تهذي به الفلاسفة من أن النفس جوهر بسيط وينسبون الأفعال إليها ممالا محصول له، وبيننا فساد في مواضع كثيرة من كتبنا، ودللنا على أن الفاعل المميز الحي الناطق، هو الإنسان الذي هو هذا الشخص المشاهد، دون جزء فيه، أوجوهر بسيط

(١) أمالي المرتضى ٣٢٦/٢-٣٢٧.

(٢) أمالي المرتضى ٣٢٧/٢ و٣٣٢ منه أيضاً.

(٣) أقول: تعرض أغلب الفلاسفة المتقدمين منهم والمتأخرين من المسلمين وغير المسلمين إلى ذكر النفس وصفاتها وأحوالها منهم أرسطو- من فلاسفة اليونان- له كتاب خاص بالنفس، ولا ابن سينا ولا ابن رشد وللخواجة نصير الدين الطوسي لكل رسالة فيها وللأخير رسالة قيمة سماها «بقاء النفس بعد فناء الجسد» وقد وضع ملامدرا من فلاسفة المسلمين الإلهيين المتأخرين كتاباً ضخماً سماه أسفار النفس تعرض في بحوث خاصة منه لها، ولكثير من فلاسفة اليونان والمسلمين وغيرهم بحوث مستفيضة فيها، وقد عزمنا بعون الله على وضع رسالة كبيرة في ذلك تتضمن رأي المرتضى -رضي الله عنه- ورأى غيره فيها.

يتعلق به، وليس هذا موضع بيان ذلك والكلام فيه (١).

ثم يقول في شرحه وتعليقاته على بعض أبياته في طيف الخيال (٢):

«الأرواح لا يصح عليها في الحقيقة التلاقي والتزاور، لكنّ الشعراء لما رأوا أن الأجساد في طيف الخيال لم تتلاق ولا تدانت نسبوا التلاقي إلى الأرواح، تعويلاً على من جعل النفس لها قيام بنفسها، وأنها غير الجسد، وأن التصرف لها، فجرينا على هذه الطريقة، وإن كان ذلك باطلاً في التحقيق».

ثم نراه يزري بالفلاسفة ويذهب في تسخيفهم وتهجينهم إلى أبعد الحدود عند تعرضه لقولهم في المنامات ونسبتها إلى النفس بما يأتي:

قوله في المنامات «والأحلام»:

يذهب المرتضى في تعليقه المنامات وأسبابها مذهباً يتفق في بعض أقسامه مع رأي علماء الطبيعة المحدثين في ذلك، وينكر ما تقوله الفلاسفة في هذا الباب من نسبتهم المنامات إلى النفس وما تطلع عليه من عالم الغيب:

انظر إلى قوله:

«فأما ما تهذي به الفلاسفة في هذا الباب، مما يضحك الشكلى؛ لأنهم ينسبون ما صبح من المنامات لما أعيتهم الخيل في ذكر سببه إلى أن النفس اطلعت إلى عالمها فأشرقت على ما يكون. وهذا الذي يذهبون إليه في حقيقة النفس غير مفهوم ولا مضبوط، فكيف إذا اضيف إليه الاطلاع على عالمها؟ وما هذا الاطلاع؟ وإلى أي شيء يشيرون بعالم النفس؟ ولم يجب أن تعرف الكائنات عن هذا الاطلاع؟ وكل هذا زخرفة ومخرقة، وتهاويل لا يتحصل منها شيء (٣).

(١) طيف الخيال ص ٣٩ طبعة عيسى الحلبي - مصر سنة ١٣٧٤ هـ.

(٢) ص ٨٣.

(٣) أمالي المرتضى ٣٩٥/٢.

ثم هو ينكر ما يقول أصحاب الطبائع في المنامات ويفتدأ راعهم (١).
ونحن لا نريد أن نعلق أو نبسط القول في هذه المقدمة الموجزة على ما يقوله في النفس
إذله ما يشير أو يصرح بوجود روح في الإنسان بها قوام الجسد (٢). كما أن له من القول
في شعره ما يشعر ببقائها بعد تلاشي الجسد:

و من اين البقاء والجسمُ تُربُّ يتلاشى و إنما الروح روحُ (٣)؟
إلا أننا لم نقف له على قول يبين لنا كنه تلك الروح أوصافها، والظاهر من
كلامه المار أنها لم تكن جوهرًا بسيطًا مجردًا تتعلق بالبدن في حياته، وتفارقه عند مماته،
كما يقول الأكثرون، أو يصوره الفلاسفة الأقدمون، ولعلها مادة موجودة في البدن متى
وجدت أسبغت عليه صفة الحياة، فإن اختلت أو فُقدت، اتصف البدن بالمات؛
أوهي على الأصح نسمة من أم الله كما عتبر عنها القرآن الكريم - إن أريد بمعنى الروح
ذلك..

وعلى كل فليس في قول المرتضى ما يستفاد منه إنكار الروح أصلاً، ولكنه ينكر ما
يصوره الفلاسفة من أوصافها من الجوهرية والتجرد والبساطة... وما ينسبون إليها من
أعمال، وليس في قوله هذا ما يستفاد منه إنكار البعث كما قد توهم أو يتوهم البعض،
إذ لا ملازمة بين إنكارها وإنكاره. وعسى أن نوفق إلى بسط القول في ذلك في مجال
آخر إن شاء الله تعالى.

رأيه في المنجمين:

يذهب المرتضى إلى تخريف المنجمين وتسخيفهم، وإلى أنهم مشعوذون دجالون،
وأن ما يقولون به من تأثيرات النجوم وسير الكواكب وأثر الطالع ونحو الأيام ويؤمنها،
كل ذلك لا طائل تحته ولا حقيقة فيه، وقد كان يجب لو كان قد صرح القول بالنجوم
وأحكامها، أن تكون سلامة المنجمين أكثر ومصائبهم أقل؛ لأنهم يتوقون الميخن

(٢) الأمالي ١٢/١.

(١) الأمالي ٣٩٣/٢ و ٣٩٤ و ٣٩٥.

(٣) الديوان، القسم الأول ص ١٨٨.

لعلمهم بها قبل كونها (١).

قال المرتضى: كان بعض الرؤساء، بل الوزراء ممن كان فاضلاً في الأدب والكتابة ومشغوفاً بالنجوم، عاملاً عليها، قال لي يوماً - وقد جرى حديث يتعلق بأحكام النجوم، ورأى من مخائلي التعجب ممن يتشاغل بذلك، ويفني زمانه به -: أريد أن أسألك عن شيء في نفسي، فقلت: سل عما بدالك؛ قال: أريد أن تعرفني هل بلغ بك التكذيب بأحكام النجوم إلى ألا تختار يوماً لسفر، ولبس ثوب جديد، وتوجه في حاجة؟ فقلت: قد بلغت ذلك والحمد لله وزيادة عليه، وما في داري تقوم، ولا أنظر فيه وما رأيت إلا خيراً (٢).

ثم يقول المرتضى:

فأما إصابتهم في الإخبار عن الكسوفات واقتران الكواكب وانفصالها، فطريقه الحساب وتسيير الكواكب، وله أصول صحيحة، وقواعد سديدة، وليس كذلك ما يدعون من تأثيرات الكواكب في الخير والشر والنفع والضرر (٣). والفرق بين الأمرين ظاهر معلوم. هذا وللمرتضى مجالات في الفلسفة آخر أرجأنا البحث عنها والإسهاب فيها إلى فرصة أخرى ليست هذه المقدمة مما تستوجبها أو تستوعبها.

بين المرتضى وأبي العلاء المعري:

ذكر أبو منصور أحمد بن علي الطبرسي صاحب الاحتجاج قال فيه (٤):
دخل أبو العلاء المعري على السيد المرتضى - قدس الله روحه - فقال: أيها السيد، ماقولك في الكل؟ فقال السيد: ماقولك في الجزء؟ فقال: ماقولك في الشعرى؟ فقال: ماقولك في التدوير؟ قال: ماقولك في عدم الانتهاء؟ فقال: ما قولك في التحيز والناعورة؟ فقال: ما قولك في السبع؟ فقال: ماقولك في الزائد البري (٥) على السبع؟

(١) أمالي المرتضى ٣٨٨/٢. (٢) الأمالي ٣٨٧/٢. (٣) الأمالي ٣٩١/٢.

(٤) الاحتجاج طبع إيران - دار الطباعة - ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(٥) كذا في الأصل ولعلها «المرى» أي الزائد، راجع: هامش ص ٣٠ من كتاب «أبو العلاء في

بغداد» للمرحوم العلامة طه الراوي.

فقال: ماقولك في الأربع؟ فقال: ما قولك في الواحد والاثنين؟ فقال: ماقولك في المؤثر؟ فقال: ماقولك في المؤثرات؟ فقال: ما قولك في الشخصين؟ فقال: ما قولك في السعدتين؟ فبهت أبو العلاء؛ فقال السيد - قدس الله روحه - عند ذلك: ألا كل ملحد ملهد، فقال أبو العلاء: من أين أخذته؟ قال: من كتاب الله عز وجل «يَابُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»، فقام فخرج، فقال السيد: قد غاب عنا الرجل، وبعد هذا لا يرانا.

فسئل السيد عن شرح هذه الرموز والإشارات، فقال: سألتني عن الكلّ، وعنده الكلّ قديم، ويشير بذلك إلى عالم سماه العالم الكبير، فقال لي: ما قولك فيه؟ أراد أنه قديم، فأجبتة عن ذلك فقلت له: ماقولك في الجزء؟ لأن عندهم الجزء مُحدث، وهو متولد عن العالم الكبير، وهذا الجزء عندهم هو العالم الصغير.. وكان مرادي بذلك أنه إذا صح أن هذا العالم محدث، فذلك الذي أشاره إليه إن صح فهو محدث أيضاً، لأن هذا من جنسه على زعمه، والشيء الواحد والجنس الواحد لا يكون بعضه قديماً وبعضه محدثاً. فسكت لما سمع ماقولته.

وأما الشعرى، أراد أنها ليست من الكواكب السيارة، فقلت له: ماقولك في التدوير؟ أردت أن الفلك في التدوير والدوران، والشعرى لا يقدر في ذلك. وأما عدم الانتهاء، أراد بذلك أن العالم لا ينتهي لأنه قديم، فقلت له: قد صح عندي التحيز والتدوير، وكلاهما يدلان على الانتهاء.

وأما السبع، أراد بذلك النجوم السيارة التي هي عنده ذوات الأحكام، فقلت له: هذا باطل بالزائد البري (كذا) الذي يحكم فيه بحكم لا يكون ذلك الحكم منوطاً بهذه النجوم السيارة التي هي الزهرة والمشتري والمريخ وعطارد والشمس والقمر وزحل.

وأما الأربع، أراد بها الطبائع، فقلت له: ماقولك في الطبيعة الواحدة النارية يتولد منها دابة بجلدها تمس الأيدي (كذا)، ثم يطرح ذلك الجلد على النار، فتحرق الزهومات فيبقى الجلد صحيحاً؛ لأن الدابة خلقها الله على طبيعة النار، والنار لا تحرق النار.

والثلج أيضاً تتولد فيه الديدان وهو على طبيعة واحدة. والماء في البحر على طبيعتين

يتولد منه السموك والضفادع والحيات والسلاحف وغيرها. وعنده لا يحصل الحيوان إلا بالأربع فهذا مناقض بهذا.

وأما المؤثر، أراد به زحل، فقلت له: ما قولك في المؤثرات؟ أردت بذلك أن المؤثرات كلهن عنده مؤثرات، فالمؤثر القديم كيف يكون مؤثراً؟

وأما النحسان، أراد بهما أنهما من النجوم السيارة، إذا اجتمعا يخرج من بينهما سعد، فقلت له: ما قولك في السعدين إذا اجتمعا يخرج من بينهما نحس، هذا حكم أبطله الله تعالى، ليعلم الناظر أن الأحكام لا تتعلق بالمسخرات، لأن الشاهد يشهد، أن العسل والسكر إذا اجتمعا لا يحصل منهما الحنظل والعلقم، والحنظل والعلقم إذا اجتمعا لا يحصل منهما الدبس والسكر. هذا دليل على بطلان قولهم.

أما قولي: ألا كل ملحد ملهد، أردت أن كلّ مشرك ظالم، لأن في اللغة، ألحد الرجل إذا عدل عن الدين، وألهد إذا ظلم. فعلم أبو العلاء ذلك وأخبرني عن علمه بذلك، فقرأت: «يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ...» الآية.

أقول: نحن نشك في صحة هذه المحاوراة الفلسفية المنمقة، التي لم يذكرنا الطبرسي عن أخذها! وفي أي كتاب وجدناها؟ وكتابه «الاحتجاج» أكثر أخباره مراسيل على ما ذكره غير واحد من المحققين (١).

وقد ذهب إلى تفنيد هذه الرواية من قبل، العلامة المرحوم طه الراوي في كتابه «أبو العلاء في بغداد» وهاك تعليقه عليها:

وهذه القصة تنادي على نفسها بالاختلاق - كما ترى - ومفتري هذه الحكاية يزعم أن السيد المرتضى حكم بعدم عودة أبي العلاء إلى مجلسه. فهل كان هذا الحكم قبل وقوع القصة السابقة (٢) أو بعده؟

ثم إن القصة أشارت إلى أن السيد المرتضى حكم بإلحاد أبي العلاء مع أننا نعلم

(١) راجع ٤٠٤/٢ من كتاب الكنى والألقاب للشيخ عباس القمي ط. صيدا، وقول العلامة المجلسي فيه.

(٢) يعني القصة التي ذكرها من اجتماع المعري بالمرتضى وتعصبه للمعتزلي على ما ذكره ياقوت في معجم الأدباء ٣/ ١٢٣-١٢٤ ط. مصر.

يقيناً أن هذه التهمة لم تلتصق بأبي العلاء إلا بعد رجوعه إلى المعرة، واعتكافه في منزله، وعلى الجملة فإن هذه الحكاية والتي سبقتها من وادٍ واحد». وأما الحكاية التي يشير إليها العلامة الراوي فهناك نصها مع تعليقه عليها أيضاً: قال العلامة الراوي:

وأما الحكاية التي اعتبرها بعض الفضلاء من أسباب رحلته عنها (يعني رحلة المعري عن بغداد) فليس في شعر أبي العلاء ولا نثره ما يشعر بها، أو يشير إليها، مما ينبئ بأن أبا العلاء نفسه لا يعرفها، وإنما هي من وضع الرواة ورواد النوادر، وقد تلقفها الناس وتناقلوها من غير تمحيص. وهناك النص الذي جاء في «معجم الأدباء للحموي»: كان أبو العلاء يتعصب للمتنبي، ويزعم أنه أشعر المحدثين، ويفضله على بشار ومن بعده مثل أبي نؤاس وأبي تمام، وكان المرتضى يبغض المتنبي، ويتعصب عليه، فجرى يوماً بحضرته ذكر المتنبي فتنقّصه المرتضى وجعل يتتبع عيوبه، فقال المعري: لولم يكن للمتنبي من الشعر إلا قوله:

لك يا منازل في القلوب منازل... لكفاه فضلاً. فغضب المرتضى وأمر فسحب برجله وأخرج من مجلسه، وقال لمن بحضرته: أتدرون ما أراد بذكر هذه القصيدة؟ فإن للمتنبي ما هو أجود منها لم يذكرها، فقيل: النقيب السيد أعرف. فقال: أراد قوله في هذه القصيدة:

وإذا أتتك مذمتي من ناقص... فهي الشهادة لي بأنني كامل وقد تتبعت جذور هذه الحكاية فلم أجد لها أصلاً يعتمد عليه. وإن كثرت ناقلوها فإنهم لم يذكروا لنا واحداً من شهود الحادثة. مع أنهم يزعمون أنها وقعت في مجلس السيد المرتضى وهو بحكم العادة يومئذ كان يزخر بطلاب العلم ورجال الفضل، مما يشير إلى أنها مختلقة من أساسها.

فلا أبو العلاء يعتبر الشريف ناقصاً، ولا الشريف يحط من قدر أبي العلاء فيخرجه مهاناً.

ويظهر أن الذي ابتدع هذه الحكاية أراد أن يرفع من ذكاء الرجلين فحطّ من خلقيهما.

ومن أشهر ناقلي هذه القصة وأقدمهم- على ما نعلم- ياقوت الحموي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ، أي بعد قرنين وربع من حدوث القصة، ولم يذكر من سندها إلا قوله: «نقلت من بعض الكتب»، وهو سند مبهم كل الإبهام كما ترى. ونحن نعلم أن أبا العلاء رثى أبا أحمد الموسوي والد الشريف المرتضى قبيل مفارقتها بغداد (١) بقصيدته المشهورة التي مطلعها:

أودى فليت الحادثات كفاف ماك ألسيف وعبر المستاف
منها: رغت الرعود وتلك هذة واجب جبل هوى من آل عبدمناف
وقد أثنى فيها على الشريف المرتضى وأخيه أطيّب الثناء، فلا يصح بعد هذا أن يقال إن أبا العلاء يحطّ من قدر الشريف، أو إن الشريف يحطّ من قدر أبي العلاء». هذا وأمثاله مما يختلقه جماعة من الرواة ويضعونه -من حيث يعلمون ومن حيث لا يعلمون- كثير. كما قد نسب إلى المرتضى من ذمه وإزرائه بأبي إسحاق الصابي عند ما نقل إليه نعيه ورثاء أخيه الشريف الرضي له -مع أنك وجدت- كما ذكرنا لك من قبل- رثاء المرتضى نفسه للصابي بتلك المراثية الرائعة التي تدمغ ما وضعه المبتطلون وافتراه المفترون.

هذا وللمرتضى مجلس ذكر أنه دخل عليه فيه أبو العلاء المعري فعثر برجل أحق فقال لأبي العلاء: من هذا الكلب؟ فقال له أبو العلاء: الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسماً، وسمعه المرتضى واستدناه واختبره فوجده عالماً مشبعاً بالفطنة والذكاء فأقبل عليه إقبالاً كثيراً (٢).

وقد مرّت عليك الإشارة إلى القصيدة التي يرثي بها المعري أبا أحمد الموسوي والد الشريفين المرتضى والرضي ويثني بها عليهما والتي يقول فيها:

(١) فقد توفي أبو أحمد الموسوي والد السيد المرتضى في جمادى الاولى سنة ٤٠٠ هـ، وبرز أبو العلاء بغداد في شهر رمضان من تلك السنة.

(٢) نسب أبو سعد عبد الكريم السمعاني المتوفى سنة ٥٦٤ في كتابه القيم الأنساب هذه القصة لأبي بكر محمد بن العباس الخوارزمي المتوفى سنة ٣٨٣ وأنها حدثت في مجلس الصاحب بن عباد الوزير المتوفى سنة ٣٨٥، وذلك أقرب إلى الصواب «راجع ورقة ٢٠٩ من الأنساب».

في الصبح والظلماء ليس بخاف
متألقين بسؤدد وعفاف
أجداء، بل قمرين في الإسداف
نطقا الفصاحة مثل أهل دياف
خطط العلا بتناصف وتضاف
ضفي فيا لثلاثة أحلاف
باد على الكبراء والأشراف
بأب عن الأسماء والأوصاف

مئي حولة مسنتين عجاف
تخبر عن القلام والخذراف
حسناً لأحسن روضة مثناف

أبقيت فينا كوكبين سناهما
متأنقين وفي المكارم أرتعا
قدرين في الأرداء بل مطرين في الد
رزقا العلاء فأهل نجد كلما
ساوى الرضوي المرتضى وتقاسما
حلفا ندئ سبعا وصلّى الأظهر المر
أنتم ذوو النسب القصير فطولكم
والراح إن قيل ابنة العنب اكتفت
ويقول في آخرها:

ياما ليكي سرح القريض أتكتما
لا تعرف الورق اللجين وإن تسئل
وأنا الذي أهدي أقل بهارة

منزله الاجتماعية والسياسية:

كان الشريف رحمه الله مقرباً لدى خلفاء بني العباس، أثيراً عندهم ومعظماً، وذلك لما يتحلى به من كرم الصفات وعظيم الملكات، ولما تربطه بهم من وشائج النسب ووسائل القرى مع جليل المكانة والمنزلة عند الخاص والعام. لذا قلد نقابة الطالبين وأمر الحج والمظالم وجميع ما كان لأخيه الرضي، وهي مناصب جد خطيرة، وذلك في يوم السبت الثالث من صفر سنة ٤٠٦، وهي سنة وفاة أخيه الرضي في عهد الخليفة القادر بالله، وجمع الناس لقراءة عهده في الدار الملكية، وحضر فخر الملك «الوزير أبو غالب محمد بن خلف» والأشراف والقضاة والفقهاء.

وكان العهد الذي عهده الخليفة القادر بالله هذا نصه:

«هذا ما عاهد (١) عبدالله أحمد القادر بالله أمير المؤمنين إلى علي بن الحسين بن

(١) كذا في المنتظم لابن الجوزي ٢٧٦/٧ «ما عاهد»، ونقلها عنه الدكتور عبدالرزاق محيي الدين

موسى العلوي، حين قربته إليه الأنساب الزكية، وقدمته لديه الأسباب القوية، واستظل معه بأغصان الدوحة الكريمة، واختص عنده بوسائل الحرمة الوكيدة، فقلده الحنج والنقابة وأمره بتقوى الله...».

وفي فاتحة هذا الديوان مريثة جيدة يرثي بها المرتضى هذا الخليفة القادر بالله المتوفى «سنة ٤٢٢هـ»، ويذكر فجعته به وهلهه ببلوغ نعيه إليه، ثم يصفه بالعفاف والتقى ونقاوة الإزار «وقد كان القادر يدعى راهب بني العباس» (١)، وهنئ بها أيضاً ابن الخليفة القائم لتوليته الخلافة عند أخذ البيعة له، وكان المرتضى أول من بايعه.

فلهذه العلاقات الوثيقة والوشائج العريقة التي تربط المرتضى بالخلفاء، كان كثير الرفقة لهم شديد الاتصال بهم، يأنسون في أغلب الأمور برأيه، ويجعلون منه حافظ سرهم الأمين، ومشيرهم الناصح، وسفيرهم المصلح في أكثر ملقاتهم وعظائم أمورهم إلى الملوك والوزراء وكافة عمال الدولة وطبقات الناس.

فلاغربة أن تكون دار المرتضى الوزير (٢) المنيع والحصن الحصين يلجأ إليها الملوك والوزراء عندما تعروهم المحن ويحيق بهم البلاء على أثر الفتن الحادثة في ذلك العصر، وما أكثرها!

فيحدثنا التاريخ بنزول الملك جلال الدولة في دار المرتضى - بدرج جميل - بعد أن تغيرت قلوب الجند عليه فشغبوا ونهبوا حتى اضطرب الملك إلى نقل ولده وحرمة ومابقي من ثيابه وآلاته ودوابه وفرش داره إلى جانب الغربي ليلاً، وذلك على اثر استيزار الوزير أبي القاسم [ابن ماكولا]، ثم جرت مكاتبات بين العسكر والخليفة في شأنه، وكان الوسيط في عرض مطالب هؤلاء هو الشريف المرتضى وذلك في «سنة ٤٢٤هـ» (٣).

كما نجد فتن العيارين تشغل بال السلطان فيراسل المرتضى بإحضارهم إلى داره

في «أدب المرتضى» ص ١٠٧ كذلك، والصحيح أن يقال «هذا ماعهد به» يقال عهد به إليه وعاهده على كذا.

(١) راجع ذيل تجارب الامم لأبي شجاع ط. مصر ص ٢٠٧.

(٢) الوزير (بفتح نين) الملجأ.

(٣) المنتظم لابن الجوزي ٧/ ٧٢-٧٤.

وأن يقول لهم: من أراد منكم التوبة قبلت توبته وأقرّ في معيشته، ومن أراد منكم خدمة السلطان استخدم مع صاحب البلد، ومن أراد الانتصار عن البلد كان آمناً على نفسه ثلاثة أيام... (١) وذلك في سنة ٤٢٥.

ويروي لنا التاريخ أيضاً (٢) أنه في ربيع الآخر سنة ٤٢٧ نقل أبو القاسم ابن ماكولا الوزير بعد أن قبض عليه وسلم إلى «المرتضى» إلى دار المملكة فرض ويُس منه، وراسل الخليفة في معنى أخيه قاضي القضاة أبي عبدالله ابن ماكولا، وقيل هو يعرف أمواله، فدفع عنه الخليفة، ثم إن الجند شغبوا على جلال الدولة وقالوا: إن البلد لا يَحتملنا وإيّاك، فأخرج من بيننا، فإنه أولى لك، فقال: كيف يمكنني الخروج على هذه الصورة؟ أمهلوني ثلاثة أيام حتى آخذ حرمي وولدي وأمضي، فقالوا: لا نفعل، ورموه بأجرة في صدره فتلّقها بيده، وأخرى في كتفه، فاستجاش الملك الحواشي والعوام، وكان المرتضى والزيني والموردي عند الملك، فاستشارهم في العبور إلى الكرخ كما فعل في المرة الأولى، فقالوا: ليس الأمر كما كان وأحداث الموضع قد ذهبوا، وحول الغلمان خيمهم إلى ما حول الدار إحاطة بها، وبات الناس على أصعب خطّة، فخرج الملك نصف الليل إلى زقاق غامض، فنزل إلى دجلة، وقعد في سميرية فيها بعض حواشيه فغرقوها تقديراً أنه فيها، ومضى الملك مستتراً إلى «دار المرتضى» وبعث حرمه إلى دار الخليفة، ونهب الجند دار المملكة وأبوابها وساجها ورتبوا فيها حفظة، فكانت الحفظة تحزّها نهاراً وتنقل ما اجتمع من ذلك ليلاً.

فلابدع أن يصيب المرتضى من جراء ذلك كثير من الأذى من رشاش تلك الحوادث وشظايا تلك الفتن التي قلما يسلم منها الوسطاء، أويملت منها المصلحون، وقد يجبر عليهم ذلك أحياناً ارتياب الخليفة أو تغير قلبه لانقذاح الشك فيه لعارض شبهة قد لا يكون لها أصل.

فيحدثنا التاريخ: أن الوزير أبا القاسم المغربي (٣) جمع الأتراك والمولدين ليحلفوا

(١) المنتظم ٧٩/٨.

(٢) المنتظم ج ٨ - حوادث سنة ٤٢٧.

(٣) هو أبو القاسم الحسين بن علي بن الحسن المتوفى سنة ٤١٨ وزير لمشرف الدولة بعد أبي علي

الرخجي. (المنتظم ٣٢/٨).

لمشرف الدولة البويهى، وكلف مشرف الدولة المرتضى ونظام الحضرتين أبا الحسن الزينبي وقاضي القضاة أبا الحسن بن أبي الشوارب، وجماعة من الشهود والحضور، فأحلفت طائفة من القوم، فظن الخليفة أن التحالف لنية مدخولة في حقه، فبعث من دارالخليفة من منع الباقين بأن يحلفوا، وأنكر على المرتضى والزينبي وقاضي القضاة حضورهم بلا إذن، واستدعوا إلى دار الخلافة، وسرح الطيار، وأظهر عزم الخليفة على الركوب، وتأذى ذلك إلى مشرف الدولة وانزعج منه ولم يعرف السبب فيه، فبحث عن ذلك، إذ أنه اتصل بالخليفة هذا التحالف عليه، فترددت الرسائل باستحالة ذلك، وانتهى الأمر إلى أن حلف مشرف الدولة على الطاعة والمخالصة للخليفة... (١). وقد لا يقف الأمر عند هذا الحد من الارتباب والشك الذي يحويه استكشاف الحال بالاستجواب أو العتاب، بل قديصل إلى أكثر من ذلك من الإضرار بالأنفس والأموال!

أما ما كان يصيب المرتضى من فتن العامة وأمر الطغام، فشيء ليس بالأمر اليسير استقصاؤه، فيحدثنا التاريخ عن استفحال أمة العيارين وكبهم لدور الناس نهراً، وفي الليل بالمشاعل والموكيات، وكانوا يدخلون على الرجل فيطالبونه بذخائره ويستخرجونها منه بالضرب كما يفعل المصادرون ولا يجد المستغيث مغيثاً مع القتل والنهب حتى أحرقت «دار المرتضى» على الصراة وقلع هو باقيها وانتقل إلى درب جميل (٢). كما نجد قبل ذلك في حوادث سنة ٤٢٢ أن دار المرتضى تنقب فيخرج منها مرتاعاً منزعجاً، حتى جاد جيرانه من الأتراك فدافعوا عنه وعن حرمة وأحرقت إحدى سميريتيه على أثر فتن كانت تحدث بين السنة والشيعة (٣).

وهكذا نجد المرتضى يمج في خضم زاهر من تلك الأحداث والفتن التي لا يتلى بها إلا رؤساء القوم وعليتهم، هذا إذا باخت آراء الخلفاء، وسفهاء أحلام الملوك، وأساءة الحاكمون استعمال السلطة، واختل الأمن وأخذ البريء بذنب المسيء، وسقطت هيئة السلطان لتفريطه في أمور الرعية، وانهمك أرباب المملكة وولاة الأمور باللذات

الشخصية، وارتفعت مراقبة الدين من قلوب المؤمنين، فلا محاسب ولا محاسب، فالأمر منذر حينذاك بخطر عظيم وشرعيم.

ومع كل هذا فقد كان المرتضى - رحمه الله - في ذلك العصر المشحون بالفتن والشغب، والهمم والنصب لا يخلو من ظُرف ودعابة مع أصدقائه ومعاشره بما لا يخرج عن حدود الحشمة ومسالك الأدب، فقد اطلع يوماً من روشنه فرأى المطرز (١) الشاعر قد انقطع شراك نعله وهو يصلحه فقال له: قدت ركائبك، وأشار إلى قصيدته التي أولها:

سرى مغماً بالعيس ينتجع الركبا
يسائل عن بدر الدجى الشرق والغربا (٢)
على عذبات الجزع من ماء تغلب
غزال يرى ماء القلوب له شربا
إذا لم تبلى غني إليكم ركائي
فلا وردت ماءً ولا رعت العشا
فقال مسرعاً: أتراها ما تشبه مجلسك وخلعك وشربك، أشار بذلك إلى أبيات المرتضى التي منها (٣):

يا خليلي من ذؤابة قيس
غنياني بذكرهم تطرباني
وخذا النوم من جفوني فإني
قد خلعت الكرى على العشاق

معاصروه وأصحابه:

كان للشريف المرتضى بفضل ما أوتي من شرف العلم والنسب، وما تحلى به من زكاته الطبع والأدب، مع عزة النفس ووفارة المال، وجميل الخصال، وسمو الرتبة وجميل

(١) المطرز: لقب أبي القاسم عبد الواحد بن محمد بن يحيى بن أيوب الشاعر، وكان يسكن ناحية الدجاج، توفي في جمادى الآخرة «سنة ٤٣٩» (المنتظم ٨/١٣٤).

(٢) راجع معجم الادب لياقوت ج ١٣ ترجمة المرتضى تجد في هذا البيت وروايته تصحيفات.

(٣) أول القصيدة:

مارأني عيناك يوم الفراق
أخدع القلب بادكار التلاقي
وهي قصيدة حسنة في واحد وأربعين بيتاً بينى المرتضى خاله أبنا الحسين أحمد بن الحسن الناصر بعيد الفطر وهي مثبتة في هذا الديوان.

المكانة، أصدقاء أكثر جلهم من أهل العلم والأدب، والفضل والشرف ممن لا يمكننا الإتيان على ذكرهم جميعاً، وسنكتفي بعرض أسماء قسم ممن ورد ذكرهم في الديوان من عليّة القوم ورؤسائهم، تاركين التعليق عليهم، أو الإسهاب في شرح أحوالهم، لأن ذلك لا يناسب هذه الترجمة الموجزة، ولأن أكثرهم، إما أن يكون مشهوراً، أو ذكرت ترجمته بطيات الديوان، وهاك أهم من ورد ذكرهم في الديوان:

فمن الخلفاء: الطائع لأمر الله، والقادر وابنه القائم بأمر الله، ثم ابنه ذخيرة الدين أبو العباس محمد بن القائم بأمر الله.

وكان المرتضى قد عاصر من الخلفاء أربعة هم: المطيع وكانت خلافته منذ سنة ٣٣٤ إلى ٣٦٣ وكان عمر الشريف المرتضى حين وفاة المطيع لم يتجاوز ثمانية أعوام، لذا لم يرد ذكره في الديوان. ثم ولي الخلافة الطائع إلى سنة ٣٨١ حيث وليها القادر إلى «سنة ٤٢٢» إذ وليها ابنه القائم وهو شاب، وللمرتضى في تهنته في الخلافة «سنة ٤٢٢» وتعزيتة بوفاة والده القادر قصيدة في أول هذا الديوان مرت الإشارة إليها وكان هذا الخليفة - القائم - آخر من عاصره المرتضى، حيث توفي المرتضى سنة ٤٣٦ وبقي القائم إلى سنة ٤٦٧.

أما الملوك الوارد ذكرهم، فمنهم: بهاء الدولة البويهى وأبناؤه شرف الدولة، وسلطان الدولة، وركن الدين جلال الدولة، ثم الملك أبو كاليجار المرزبان بن سلطان الدولة بن بهاء الدولة.

ومن الوزراء: الوزير أبو غالب محمد بن خلف، والوزير أبو علي الرخجي، والوزير أبو علي الحسن بن حمد، والوزير أبو سعد بن عبد الرحيم، والوزير أبو الفتح (كذا في الديوان ولعله ابن دارست وزير القائم) والوزير أبو الفرج محمد بن جعفر بن فسانجس، والوزير أبو طالب محمد بن أيوب بن سليمان البغدادي، والوزير أبو منصور بهرام بن مافنة وزير الملك أبي كاليجار وغيرهم.

ومن النقباء: والده الشريف أبو أحمد الموسوي، وخاله الشريف أحمد بن الحسن الناصر، وأخوه الشريف أبو الحسن محمد الرضي، والشريف أبو علي عمر بن محمد بن عمر العلوي، والشريف نقيب النقباء أبو الحسن الزينبي، والشريف أبو الحسين بن

الشيبة [العلوي] وغيرهم.

ومن الامراء: الأمير أبو الفنائم محمد بن يزيد المقتول سنة ٤٠١، وعميد الجيوش أبو علي استاذ هرمز المتوفى في هذه السنة أيضاً، وأمير الامراء أبو منصور بويه بن بهاء الدولة، والأمير أبوشجاع «بكران بن بلفوارس» (١)، والأمير عنبر الملكي المتوفى سنة ٤٢٠، وأمير عقيل غريب بن مقفى المتوفى سنة ٤٢٥، وغيرهم.

ومن العلماء والقضاة والادباء: استاذ العلامة الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣، والشيخ أبو الحسن عبد الواحد بن عبدالعزيز الشاهد المتوفى سنة ٤١٩، وسعد الأئمة أبو القاسم وابنه معتمد الحضرة أبو محمد المتوفى سنة ٤١٧، وأبو الحسين بن الحاجب المتوفى سنة ٤٢٨، وأبو إسحاق الصابي الكاتب المشهور المتوفى سنة ٣٨٤، وأبو الحسن هلال بن المحسن بن أبي إسحاق الصابي المتوفى سنة ٤٤٨، وابن شجاع الصوفي المتوفى سنة ٤٢٣، وأبو الحسين الإقاسي العلوي الذي تولى إمارة الحج نيابة عن المرتضى مراراً وتوفى سنة ٤١٥ ورثاه المرتضى بالفائبة التي مطلعها:

عرفت ويا ليتني ما عرفت
فرا الحياة لمن قد عرف
وأبو الحسين البتي أحمد بن علي الكاتب المتوفى سنة ٤٠٣، والقاضي أبو القاسم عبدالعزيز بن محمد العسكري القطان المتوفى سنة ٤٥٨، والقاضي أبو القاسم علي بن المحسن التنوخي المتوفى سنة ٤٤٧، وأبو الحسن السمسمي تلميذ أبي علي الفارسي المتوفى سنة ٤١٥، والشاعر الظريف أبو بكر محمد بن عمر العنبري المتوفى سنة ٤١٢ الذي رثاه المرتضى بقصيدة مطلعها:

أبا بكر تعرضت المنايا
لخفتك حين لا أحد منوع
وغير هؤلاء كثير يجدهم المتصفح لهذا الديوان.

تلامذته:

لما كان الشريف المرتضى - كما أسلفنا - قد ضرب بسهم وافر من العلوم والآداب

(١) كذا ورد اسمه في نسخة «هـ» في الديوان وفي ذيل تجارب الامم لأبي شجاع ص ٣٨٩ ←

وسائر المعارف الإسلامية المعروفة في ذلك العصر، لم يكن غريباً أن يصبح تلامذته ومريدوه وملازمو درسه والمختلفون إلى مجلسه والمستمعون إليه كثيرين، وأغلبهم علماء أفاضل خلفوا كتباً جليلة ورسائل نافعة لا يزال قسم منها باقياً إلى اليوم.

وسنأتي على ذكر بعضهم مبتدئين بالأمثل فالأمثل منهم:

- ١- شيخ الطائفة ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي.
- ٢- ابو يعلى سلالر (سالار) بن عبدالعزيز الديلمي.
- ٣- ابو الصلاح تقي الدين بن النجم الحلبي.
- ٤- القاضي ابو القاسم عبدالعزيز بن البراج.
- ٥- ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي.
- ٦- عماد الدين ذوالفقار محمد بن معبد الحسني.
- ٧- ابو عبدالله جعفر بن محمد الدورستي.
- ٨- ابو الحسن سليمان بن الحسن الصهرشتي.
- ٩- ابو الحسن محمد بن محمد البصري.
- ١٠- ابو عبدالله بن التبان التبراني.
- ١١- الشيخ احمد بن الحسن النيسابوري.
- ١٢- ابو الحسين الحاجب المعروف بابن اخت الاستاذ الفاضل.
- ١٣- نجيب الدين ابو محمد الحسن بن محمد الموسوي.
- ١٤- القاضي عز الدين عبدالعزيز بن كامل الطرابلسي.
- ١٥- القاضي ابو القاسم علي بن الحسن التنوخي.
- ١٦- المفيد الثاني ابو محمد عبد الرحمن بن احمد بن الحسين.
- ١٧- الفقيه التقي بن ابي طاهر الهادي النقيب الرازي.
- ١٨- محمد بن علي الحلواني.
- ١٩- السيد ابو يعلى محمد بن حمزة العلوي.

٢٠- الفقيه ابو الفرج يعقوب بن ابراهيم البيهقي.

مؤلفاته:

أول من فهرس مؤلفات الشريف المرتضى هو تلميذه محمد بن محمد البصروي، حيث قدم القائمة التي كتبها الى استاذة ملتصقاً الاجازة منه، فأجازه في شعبان سنة ٤١٧.

ثم ذكر جانباً من مؤلفاته تلميذه الآخر الشيخ ابو جعفر الطوسي في كتاب الفهرست ص ٩٨ والنجاشي في رجاله ص ٢٧٠ وابن شهر آشوب في معالم العلماء ص ٦٩، كما وزع الشيخ آقا بزرك الطهراني اسماء تأليف الشريف المرتضى وبعض التفصيل عنها في موسوعته الكبرى «الذريعة إلى تصانيف الشيعة».

ويلاحظ أن كثيراً من الأسماء وردت في المصادر محرفة أو مختصرة أو مغيرة بعض التغيير، مما أدى الى الاشتباه عند الباحثين لآثار المرتضى. كما أن بعض الرسائل أو المسائل المذكورة في قائمة مؤلفاته هي جزء من كتبه أفردتها بعض الناسخين فحسبها المنقبون أنها مستقلة كتبت برأسها.

ونحن في هذا الثبت نحاول أن نجمع آثار الشريف المرتضى مع التنويه الى ما يلزم التنويه عنه من الملاحظات على كلام من سبقنا، ونهتّم بذكر ما هو مطبوع منها وعدد طبعتها لو تكررت.

١- «ابطال العمل بأخبار الآحاد»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٢- «ابطال القياس».

٣- «أجوبة المسائل القرآنية»، أربع عشرة مسألة طبعت بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٤- «أجوبة مسائل متفرقة من الحديث وغيره» طبعت بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٥- «أحكام أهل الآخرة»، طبع بايران على الحجر سنة ١٣١٩ بهامش «أمالى

المرتضى»، وطبع بالنجف سنة ١٣٨٦ ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق السيد أحمد الحسيني، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٦- «الاعتراض على من يثبت حدود الأجسام»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٧- «أقاويل العرب في الجاهلية»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٨- «الانتصار»، وسماء الطوسي وابن شهر آشوب «الانفرادات في الفقه»، وهو هذا الكتاب المائل بين يديك.

٩- «انقاذ البشر من القضاء والقدر» أو «انقاذ البشر من الجبر والقدر» أو «إيقاظ البشر...»، طبع بطهران سنة ١٣٥٠ وفي النجف سنة ١٩٣٥م، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٠- «البرق»، وسماء الطوسي وابن شهر آشوب «المرموق في أوصاف البروق».

١١- «تتبع الأبيات التي تكلم عليها ابن جني في اثبات المعاني للمتنبي».

١٢- «تتمة أنواع الأعراض من جمع أبي رشيد النيسابوري».

١٣- «تفسير الآيات المتشابهات في القرآن»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الأولى من رسائل الشريف المرتضى.

١٤- «تفسير آية: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح»، وهو من فصول تكملة أمالي المرتضى وأفرد.

١٥- «تفسير آية: قل تعالوا أتتبعوا ربكم»، وهو من فصول تكملة أمالي المرتضى وأفرد.

١٦- «تفسير الخطبة الشقشقية»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٧- «تفسير القرآن الكريم»، نجزمه سورة الفاتحة و١٢٥ آية من بداية سورة

البقرة.

- ١٨- «تفسير قصيدة السيد الحميري» البائية المعروفة بالقصيدة المذهبة، طبع بمصر سنة ١٣١٣، وطبع ببيروت سنة ١٩٧٠م بتحقيق الاستاذ محمد الخطيب.
- ١٩- «تفسير القصيدة الميمية من شعره».
- ٢٠- «تفضيل الأنبياء على الملائكة»، منتزع من تكملة أمالي المرتضى، طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق السيد احمد الحسيني، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ٢١- «تقريب الاصول»، لعله المطبوع بعنوان «مقدمة في الاصول الاعتقادية».
- ٢٢- «تكملة الفرر والدرر»، وهو المعبر عنه بتكملة أمالي المرتضى، طبع بالقاهرة مع الأصل بتحقيق الاستاذ محمد ابوالفضل ابراهيم.
- ٢٣- «تنزيه الأنبياء»، طبع في ايران على الحجر وفي النجف سنة ١٣٥٢ و١٣٨٠، وعلى الأخيرة طبع بالاوفست مكرراً.
- ٢٤- «جمل العلم والعمل»، طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ بتحقيق السيد احمد الحسيني سنة ١٣٨٧. بتحقيق المحامي رشيد الصفار، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٢٥- «الجواب عن الشبهات في خبر الغدير»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٢٦- «جواب الكراجكي في فساد العدد»، لعله الذي سيذكر بعنوان «الفرائض في قصر الرؤية...».
- ٢٧- «جواب الملحة في قدم العالم من أقوال المنجمين».
- ٢٨- «جواز الولاية من جهة الظالمين».
- ٢٩- «الحدود والحقائق» طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ٣٠- «حكم الباء في آية: وامسحوا برؤوسكم»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

- ٣١- «الخطبة المقصدة».
- ٣٢- «الخلافا في اصول الفقه».
- ٣٣- «ديوان شعره»، طبع بالقاهرة في ثلاث مجلدات سنة ١٩٥٨ م بتحقيق المحامي رشيد الصفار.
- ٣٤- «الذخيرة»، وسمي على طرة نسخة مخطوطة منه «ذخيرة العالم وبصيرة المعلم»، طبع أخيراً في مؤسستنا.
- ٣٥- «الذريعة الى اصول الشريعة»، طبع بطهران في جزئين بتحقيق الدكتور ابوالقاسم الكرجي.
- ٣٦- «الرد على أصحاب العدد» طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، ولعله الذي سيأتي بعنوان «الفرائض في قصر الرؤية...».
- ٣٧- «الرد على يحيى بن عدي النصراني في اعتراض دليل الموجد في حدوث الأجسام».
- ٣٨- «الرد على يحيى بن عدي النصراني فيما يتناهى».
- ٣٩- «الرد على يحيى بن عدي النصراني في مسألة سقاها طبيعة الممكن»، وفي بعض المصادر «طبيعة المسلمين». مركز تحقيق كتب علوم إسلامي
- ٤٠- «الرسالة الباهرة في العترة الطاهرة»، وفي بعض المصادر «الآيات الباهرة...»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ٤١- «الشافي في الامامة»، طبع على الحجر في ايران سنة ١٣٠١ مع مختصره للشيخ الطوسي «تلخيص الشافي»، وطبع في بيروت مؤخراً في أربعة أجزاء.
- ٤٢- «شرح مسائل الخلاف».
- ٤٣- «الشهاب في الشيب والشباب»، طبع بمطبعة الجوائب سنة ١٣٠٢.
- ٤٤- «طيف الخيال»، طبع بمصر سنة ١٣٧٤، وطبع ببغداد سنة ١٩٥٧ م بتحقيق الدكتور صلاح صبحي وبالقاهرة سنة ١٣٨١ بتحقيق الاستاذ حسن كامل الصيرفي.

- ٤٥- «عدم تخطيط العامل بخبر الواحد»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٤٦- «عدم وجوب غسل الرجلين في الطهارة»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٤٧- «علة امتناع علي من محاربة الغاصبين»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٤٨- «علة خذلان أهل البيت عليهم السلام»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٤٩- «علة مبايعة علي عليه السلام»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٥٠- «العمل مع السلطان»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى، وهو المذكور بعنوان «جواز الولاية من جهة الظالمين».
- ٥١- «غرر الفرائد ودرر القلائد»، وهو المعروف بـ«أُمالي المرتضى»، طبع على الحجر في إيران سنة ١٢٧٣، وطبع بالقاهرة سنة ١٣٢٥ وعليها باللاؤفست في قم سنة ١٤٠٣، وطبع بالقاهرة سنة ١٩٥٤ بتحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، وعليها طبع باللاؤفست في إيران وبيروت مكرراً.
- ٥٢- «الفرائض في قصر الرؤية وإبطال القول بالعدد»، وسمّاه بعض «مختصر الفرائض...» أو «نقض الرؤية...» أو «نقض الرواية...».
- ٥٣- «الفقه الملكي».
- ٥٤- «قول النبي: نية المؤمن خير من عمله»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٥٥- «الكلام على من تعلق بقوله تعالى: ولقد كرّمنا بني آدم».
- ٥٦- «ما انفرد به الإمامية».
- ٥٧- «مجموعة في فنون من علم الكلام»، طبعت ببغداد سنة ١٩٥٥ في سلسلة نفائس المخطوطات بتحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، ولعلها من جملة مسائله

- الموصوفة بالمفردات في علم الكلام.
- ٥٨- «المحكم والمتشابه»، ذكره ابن شهر آشوب ونسبته الى الشريف المرتضى مخدوشة، طبع في ايران على الحجر.
- ٥٩- «مسائل آيات».
- ٦٠- «مسائل أهل مصر الاولى»، خمس مسائل.
- ٦١- «مسائل أهل مصر الثانية»، تسع مسائل.
- ٦٢- «مسائل البادريات»، أربع وعشرون مسألة.
- ٦٣- «المسائل التبانيات»، عشرة مسائل، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.
- ٦٤- «المسائل الجرجانية».
- ٦٥- «المسائل الحلبية الاولى»، ثلاث مسائل.
- ٦٦- «المسائل الحلبية الثانية»، ثلاث مسائل.
- ٦٧- «المسائل الحلبية الثالثة»، ثلاثون مسألة.
- ٦٨- «مسائل الخلاف في الفقه»، لم يتمه.
- ٦٩- «المسائل الدمشقية»، وهي ثلاثون مسألة وتسمى «المسائل الناصرية».
- ٧٠- «المسائل الرازية»، خمس عشرة مسألة، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.
- ٧١- «المسائل الرسية الاولى»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ٧٢- «المسائل الرسية الثانية»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥.
- ٧٣- «المسائل الرمليات»، سبع مسائل.
- ٧٤- «المسائل السلارية»، والظاهرة انها الواردة في بعض المصادر بعنوان «أجوبة المسائل الديلمية».
- ٧٥- «المسائل الصيداوية».
- ٧٦- «المسائل الطبرية»، مائتان وسبع مسائل وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن

المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها احدى عشرة مسألة.

٧٧- «المسائل الطرابلسية الاولى»، سبع عشرة مسألة.

٧٨- «المسائل الطرابلسية الثانية»، عشرة مسائل وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن

المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها اثنا عشرة مسألة.

٧٩- «المسائل الطرابلسية الثالثة»، خمس وعشرون مسألة وطبعت بقم سنة

١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها ثلاث وعشرون مسألة.

٨٠- «المسائل الطوسية»، ويقال لها «المسائل البرمكية»، وهي خمس مسائل.

٨١- «المسائل المحمدية»، خمس مسائل.

٨٢- «مسائل مفردات»، نحو مائة مسألة من فنون شتى.

٨٣- «مفردات من اصول الفقه».

٨٤- «المسائل الموصليات الاولى».

٨٥- «المسائل الموصليات الثانية»، تسع مسائل وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن

المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.

٨٦- «المسائل الموصليات الثالثة»، مائة وعشرة مسائل وطبعت بقم سنة ١٤٠٥

ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.

٨٧- «مسائل الميافارقيات»، وهي مائة مسألة كما في فهرس البصروي وفي بعض

الفهارس خمس وستون مسألة، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من

رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها خمس وستون مسألة.

٨٨- «المسائل الناصرية في الفقه»، طبعت ضمن الجوامع الفقهية سنة ١٣٧٤،

وهي غير «المسائل الدمشقية».

٨٩- «المسائل الواسطية»، مائة مسألة.

٩٠- «مسألة في الاجماع»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من

رسائل الشريف المرتضى.

٩١- «مسألة في الارادة».

- ٩٢- «مسألة في ارث الأولاد» طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٩٣- «مسألة في الاستثناء»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ٩٤- «مسألة في استلام الحجر»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٩٥- «مسألة في الاعتراض على أصحاب الهوى».
- ٩٦- «مسألة في الامامة»، في دليل الصفات.
- ٩٧- «مسألة في التأكيد».
- ٩٨- «مسألة في توارد الأدلة»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ٩٩- «مسألة في التوبة».
- ١٠٠- «مسألة في الحسن والقبح العقلي»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ١٠١- «مسألة في خلق الأعمال»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ١٠٢- «مسألة في دليل الخطاب»، لعلها متحدة مع «مسألة في الامامة».
- ١٠٣- «مسألة في الرد على المنجمين»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ١٠٤- «مسألة في العصمة»، في تكملة أمالي المرتضى «مسألة في عصمة الأنبياء» لعلها هي هذه وأفردت، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ١٠٥- «مسألة في قتل السلطان»، كذا في بعض الفهارس والظاهر أنها رسالته في «جواز الولاية من قبل السلطان» فحرف.
- ١٠٦- «مسألة في كونه تعالى عالماً».

١٠٧- «مسألة في المتعة».

١٠٨- «مسألة فيمن يتولى غسل الامام»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

١٠٩- «مسألة في المنامات»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١١٠- «مسألة في نفي الرؤية»، يريد رؤية الله تعالى، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

١١١- «مسألة في وجه التكرار في الآيتين»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١١٢- «المصباح في اصول الفقه»، لم يتمه.

١١٣- «مقدمة في الاصول الاعتقادية» طبعت ببغداد في المجموعة الثانية من نفائس المخطوطات بتحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين.

١١٤- «المقنع في الغيبة»، طبع ببغداد في سلسلة نفائس المخطوطات رسالة عنوانها «مسألة وجيزة في الغيبة» لعلها هي المقنع، وطبع أيضا بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف بعنوان «رسالة في الغيبة».

١١٥- «الملخص في الكلام»، لم يتمه.

١١٦- «مناظرة الخصوم وكيفية الاستدلال عليهم»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١١٧- «المنع من تفضيل الملائكة على الأنبياء»، طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق السيد احمد الحسيني، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١١٨- «الموضح عن وجه اعجاز القرآن»، ويسمى «كتاب الصرف».

١١٩- «نفي الحكم بعدم الدليل عليه»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٢٠- «النقص على ابن جني في الحكاية والمحكي».

- ١٢١- «نكاح أمير المؤمنين ابنته من عمر»، طبع بقم من دون تاريخ.
- ١٢٢- «وجه العلم بتناول الوعيد كافة الكفار»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ١٢٣- «الوعيد»، لعله المذكور في فهرس البصري بعنوان المسألة الثانية من «المسائل الموصليات»:

وفاته ومدفنه وعقبه:

توفي المرتضى -رضي الله عنه- لخمس بقين من شهر ربيع الأول «سنة ٤٣٦» ببغداد، وصلى عليه ابنه في داره، ودفن فيها عشية ذلك اليوم، ثم نقل بعد ذلك إلى كربلاء ودفن بجوار أجداده عند قبر أبيه وأخيه الرضي وجده إبراهيم (١) ابن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام.

قال النجاشي: «وتوليت غسله ومعني الشريف أبو يعلى محمد بن الحسن الجعفري

(١) جاء في كتاب «أدب المرتضى» ص ٧٦-٧٧ للدكتور عبدالرزاق محيي الدين: أنها (أي الرضي والمرتضى) دفنا في مقبرة جدهما الأعلى إبراهيم المجاب أقول: هذا رأي صاحب روضات الجنات على ما ذكر في ص ٣٨٤ من كتابه، وربما ذهب إلى ذلك غيره، والذي عليه المحققون منهم صاحب عمدة الطالب -ابن مهنا- والسيد محسن الأمين العاملي -رحمة الله- (اللذين ذكر خلافهما لذلك محيي الدين نفسه في ذيل الصفحة ٧٧ من كتابه) أن إبراهيم هذا المدعوب بالمجاب والمسمى في كتب الانساب بابراهيم الأكبر هو صاحب أبي السرايا، قيل إنه أحد أئمة الزيدية وأنه مات ولم يعقب، وإنما العقب من أخيه إبراهيم المرتضى المدعوب بابراهيم الأصغر، هذا وإن ورد ذكر نسب الشهيد السيد أحمد ابن هاشم بن علوي بن الحسين الفرقي في كتاب أعيان الشيعة للعلامة الأمين العاملي سالف الذكر، موصولاً بابراهيم المجاب (وقد ورد ذكره أنه لم يعقب) فهو اشتباه أو سهو، وقد زاد السيد الأمين -رحمة الله- على ذلك بأن جعل إبراهيم المجاب هذا ابناً لمحمد العابد ابن الإمام موسى بن جعفر -عليهما السلام- وقد ورد في عمدة الطالب لابن مهنا أن محمد العابد هو أخو الإبراهيمين الأكبر والأصغر ولم يكن أباً لأحدهما. راجع عمدة الطالب ص ١٨٥ ط. التجف و ص ١٨٨ ط بمبي ونسب الفرقي في أعيان الشيعة ٤٤٨/١٧ ط. ابن زيدون -دمشق. والفرقي المذكور هو دفين «حي واسط» والمعروف بالعقار (بالكاف المخففة الفارسية).

وسلار بن عبدالعزيز».

ونقل عنه أنه قال عند وفاته:

لئن كان حظي عاقني عن سعادي فإن رجائي واثق بحليم
وإن كنت في زاد التقية والتقى فقيراً فقد أمسيت ضيف كريم

فأما أي دار من دوره توفي فيها ودفن بها ثم نقل عنها؟ فهذا مالا يمكننا تعيينه، لأن الدور التي استوطنها المرتضى على ما نعلم هي أربعة:

أولها: دار أبيه وهي التي في محلة باب المحول في الجانب الغربي من بغداد، كما أشرنا إليه عند ذكر ولادته من هذه المقدمة.

ثانيها: الدار التي تقع على الصراة التي احترقت على أثر فتن حدثت سنة ٤١٦.

ثالثها: داره بدرب جميل التي سكنها بعد أن احترقت داره التي على الصراة سالفه الذكر وهذه الدار كان المرتضى مستوطنها سنة ٤٢٤.

رابعها: الدار التي بناها على شاطئ دجلة، ولا نعرف أين موقع هذه الدور الآن بالضبط، كما لا نعلم هل سكن المرتضى غير هذه الدور أم لا! عسى أن نوفق لتحقيق ذلك في فرصة أخرى والله المعين.

مركز تحقيق المخطوطات وعلوم إسلامي

عقب المرتضى:

قال ابن مهتّا في عمدة الطالب (١): «أعقب المرتضى من ابنه أبي جعفر محمد ابن علي المرتضى [و] من ولده، أبو القاسم علي بن الحسن الرضي بن محمد بن علي ابن أبي جعفر [يعني محمداً] بن علي المرتضى، النسابة، صاحب كتاب ديوان النسب وغيره، أطلق قلمه ووضع لسانه حيث شاء، كما طعن في آل أبي زيد العبّيدليين نقباء الموصل، وهو شيء تفرد به ولم يذكره أحد سواه من النسابين وحدثني الشيخ النقيب تاج الدين بن معة الحسني (٢)، قال: قال لي الشيخ علم الدين المرتضى علي بن

(١) ط النجف ص ١٩٥-١٩٦، وط بمبي ص ١٩٣-١٩٤.

(٢) معة (كسمية): تاج الدين أبو عبد الله محمد بن السيد جلال الدين أبي جعفر بن الحسين

عبد الحميد بن فخار الموسوي: إنه انفرد بالظعن في نيف وسبعين بيتاً من بيوت العلويين لم يوافقه على ذلك أحد (ثم قال) قال لي النقيب تاج الدين: لاشك أنه تفرد بالظعن في بيوت العلويين فأما هذا المقدار فانه يكتب في مشجرتة التي سماها «ديوان النسب» من سمع به ولم يتحققه بعد إلا أنه تحقق فيه شيئاً، (ولا يخفى) أن هذا اعتذار من النقيب عنه والله أعلم.

وكان للنسابة ابن اسمه أحمد درج وانقرض (علي بن الحسن الرضي النسابة) (١) وانقرض بانقراضه الشريف المرتضى علم الهدى بن أبي أحمد الموسوي.

وكتب الاستاذ الدكتور حسين محفوظ في ذيل ما كتبه في فهرست كتب السيد المرتضى:

إن للسيد بنتاً، وكانت فاضلة جليلة، تروي عن عمها السيد الرضي كتاب نهج البلاغة، ويروي عنها الشيخ عبدالرحيم البغدادي المعروف بابن الاخوة - على ما أورده القطب الراوندي في آخر شرحه على نهج البلاغة.

وذكر الدكتور عبدالرزاق محيي الدين في كتابه «أدب المرتضى» (٢) أن للمرتضى بنتين غير هذه وقد توفيتا في حياته، ولأخيه الرضي مرثيتان فيها مذكورتان في ديوانه مطلع الأولة.

لالم للدهر ولا عتابا تغاب إن الجلد من تغابي

العلوي الحسيني الديباجي الحلبي، عالم أديب نسابة، له كتاب معرفة الرجال ونهاية الطالب في نسب آل أبي طالب، وهو شيخ بن مهنا صاحب عمدة الطالب، ومن شعره لما وقف على بعض أنساب العلويين ورأى قبح أعمالهم فكتب:

يعز على أسلافكم يا بني العملا إذا نال من أعراضكم شتم شاتم
بنوا لكم مجد الحياة فالكلم أسأتم إلى تلك العظام الرمام
أرى ألق بأن لا يقوم بهادم فكيف بيان خلفه ألف هادم؟

توفي بالحللة سنة ٧٧٦ وحمل إلى مشهد أمير المؤمنين علي ودفن هناك . (الكنى والألقاب

١/٤٠٢-٤٠٣).

(١) في الأصل (علي المرتضى النسابة) وهو مر: خطأ الناسخين وغفلة المصححين.

(٢) أدب المرتضى ص ٧٩.

والثانية:

فلا تحسبن رزء الصغائر هيناً
فإن وجى الأخفاف ينضي الغواربا
تعقيب على عقب المرتضى:

جاء في كتاب « أدب المرتضى » (١): أنجب المرتضى ولداً كناه «أبا محمد» وكان حريصاً على تربيته تربية عالية ولكنه فيما ظهر لي (كذا يقول مؤلف الكتاب) لم يكن على شيء من العلم لأنه لم يذكر في تراجم أعلام الإمامية، وقد ذكره ابن خلكان بين المتوفين في حوادث ٤٤٣ وأسماءه أبا عبد الله الحسين، تزوج أبو محمد هذا في حياة أبيه فأعقب ولداً وظل عقب المرتضى يطرد من ابنه هذا حتى وصل إلى أبي القاسم النسابة صاحب كتاب ديوان النسب.

ثم يقول مؤلف الكتاب:

قال صاحب عمدة الطالب: والعقب للمرتضى من ابنه أبي محمد... (انتهى قول صاحب أدب المرتضى).

أقول: راجعنا كتب الأنساب ومنها التي أشار إليها مؤلف الكتاب وزعم أنه نقل عنها - وهي كتاب «عمدة الطالب» - فلم نجد للمرتضى ولداً بهذه الكنية وإنما الذي ذكر صاحب العمدة هو أبو جعفر محمد وهذا نص قوله (في العمدة ص ١٩٢ من الطبعة الهندية وص ١٩٥ من الطبعة النجفية):

وأعقب المرتضى من ابنه أبي جعفر محمد [الذي] من ولده أبو القاسم النسابة [وهو] علي بن الحسن الرضي بن محمد بن علي بن «أبي جعفر محمد بن علي المرتضى». فن أين جاءنا المؤلف بهذه الكنية لهذا الابن؟

وأغلب الظن أنها جاءت مما ورد في الديوان من قوله: وقال: يرثي والده الشريف «أبي محمد فتاه» كما ألمع إلى ذلك مؤلف كتاب أدب المرتضى «ص ٧٢» من كتابه بقوله: ورثاؤه المتعدد لزوجته أم فتاه «أبي محمد» .. الخ.

وأنت ترى أن «الفتى» إذا اضيفت لا تطلق على الابن الصلي مطلقاً، فلا يقال لابن

فلان أو ولده فتاه، بل يقال ابنه أو ولده، وقد جاء ذلك بصريح القرآن وفقه اللغة. قال الثعالبي في فقه اللغة: ولد كل بشر ابن وابنة، ولا يحق عليك ما جاء في القرآن الكريم من قوله تعالى: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ»، «فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ»، «امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا»، «وَقَالَ لِفَتْيَانِهِ»... «وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ»... فليس المقصود بفتاه أنه كان ابناً لموسى عليه السلام ولم يكن يوسف ابناً لامرأة العزيز على التحقيق، كما لم يكن فتياه أبناءه، ولا المراد بفتياتكم بناتكم قطعاً بدليل قوله سبحانه: «فَأَنكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ» فالمراد من كل ذلك المملوك أو الخادم كما عليه إجماع المفسرين.

فلا يمكننا والحالة هذه أن نستنتج من قوله في الديوان: يرثي والدته الشريف أبي محمد فتاه، لأنها زوجته هي المربية، ولا أن أبا محمد هو ابنها. ولعل لفظة «فتاه» جاءت مصحفة عن «فتاة» منصوبة على الحالية لا البدلية فكأنه يريد أن يقول وقدمات فتاة لم تبلغ من العمر أشدها. والذي يرجح لدينا هذا الرأي قول المرتضى نفسه في القصيدة المشار إليها التي يرثي بها والدته الشريف أبي محمد:

بلغت أشدي - لا بلغت - وجزته وعاجلتها من أن تجوز أشدها (١)
أما قوله وقد ذكره ابن خلكان... وأسماءه أبا عبد الله الحسين. ثم يردف ذلك بقوله: تزوج أبو محمد هذا فأعقب... ومرة أخرى يسميه بالطاهر المرضي وذلك بناء على تلقيب المعري أبي العلاء له بالقصيدة التي يرثي بها أبا أحمد الموسوي - والد الشريفين - حيث يقول:

حلفا ندى سبقا وصلى الأطهر الـ مرضي فيا لثلاثة أحلاف
قل هذا الأطهر هو ابن للمرتضى - بالإضافة إلى ما سنده لابن خلكان من أن اسمه «الحسين» وكنيته «أبو عبد الله» - فيصبح لابن المرتضى هذا ثلاث كني واسمان - ولقب، وهي أبو محمد وأبو عبد الله واسمه الحسين (على ما ذكره مؤلف أدب

(١) راجع القصيدة ص ٢٤٩ - القسم الأول من هذا الديوان - وقد ورد في «أدب المرتضى» قسم من هذه القصيدة ص ٧٢.

المرتضى) وأبو جعفر واسمه محمد (على ما ذكره صاحب العمدة وهو العمدة). والأظهر المرضي على ما لقبه به أبو العلاء المعري واختاره (مؤلف أدب المرتضى).
فهل ترى أكثر من هذا ما يدعو إلى الارتباب وعدم معرفة الصواب؟
فتحن وإن كنا لا نمنع - عقلاً - أن يكون لشخص واحد عدة أسماء وكنى وألقاب ولكن لا يجوز ذلك بالنسبة لابن المرتضى المعروف بكنته واسمه في «عمدة الطالب» وهو «أبو جعفر محمد» وما عدا ذلك مجرد احتمالات ضعيفة واستنتاجات مهمة ليست من التحقيق أو الحقيقة في شيء.

أما قوله ص ٧٩ (١) «وأنجب (يعني المرتضى) من البنات زينب وخديجة» مسنداً ذلك إلى روضات الجنات، فقول في غاية الغرابة - إذ اللاتي ذكرهن صاحب الروضات هن أخوات المرتضى لابناته - ألا تفقه قوله: فولد أبو أحمد (يعني والد الشريفين) زينب، وعلياً (يعني المرتضى) ومحمداً (يعني الرضي) وخديجة، أربعة أولاد، فأما علي؛ فهو الشريف الأجل... (٢).

(١) «أدب المرتضى» للدكتور عبدالرزاق محيي الدين مطبعة المعارف ببغداد سنة ١٩٥٧.

(٢) راجع روضات الجنات للخطيب ص ٣٨٦ هذا مع العلم أن مؤلف كتاب أدب المرتضى يزعم في ص ٢ من مقدمة كتابه أنه قد عرض الكتاب قبل نشره على جماعة من أعلام الفقه والحديث وأصول العقائد ممن لهم صلة بعمل المرتضى فأبدوا ملاحظات قيمة أثبتا في نهايته كما وردت بأقلامهم.

أقول: قد سبرنا الكتاب وراجعنا نهايته فلم نجد لتلك الملاحظات أثراً ولو عرض الكتاب عليهم حقاً لما وقع المؤلف في كثير من المزالق والأخطاء التي أشرنا إلى جزء يسير منها في هذه المقدمة ولمافات أولئك الأعلام الخلط بين علم الرجال وعلم نقد الحديث الذي جعله المؤلف مرادفاً له (راجع ص ٣٥ أدب المرتضى) حتى نسب إلى ابن بابويه القمي أنه ألف أربعمئة كتاب في علم الحديث كما جاء في (ص ٣٤ أدب المرتضى) في حين نعلم أن علم نقد الحديث هو مرادف للعلم المعروف باصطلاح أهل الحديث بعلم «الدراية» وعرفوه بالعلم الذي يبحث فيه عن سند الحديث (من حيث انقسامه إلى المتواتر والآحاد والمستفيض وغيرها) وعن متنه (من حيث التعلل أو التصحيف أو الظهور أو الصراحة وغيرها) وكيفية تحمله (من السماع والقراءة والإجازة وغيرها) وآداب نقله. فعلم الرجال جزء من علم نقد الحديث حتى أنهم فرقوا علم الرجال نفسه، وهو الموضوع لتشخيص الرواة ذاتاً ووصفاً عن موضوع

منهج التحقيق

لقد تم تحقيق هذا السفر العظيم عبر طيّ المراحل الآتية:

١ - المقابلة:

وقد قوبل الكتاب مع عدة نسخ:

أ - نسخة المكتبة الرضوية المرقمة (٢٢٣٤) وهي نسخة جيدة من حيث الضبط وقليلة الخطأ جداً، كما أنها نسخة كاملة ولم يسقط منها سوى الصفحة الأولى، كما أنها قديمة حيث تم الفراغ من تحريرها سنة (٥٩٦) هـ، ولجودتها الفائقة جعلناها النسخة المعتمدة في التحقيق.

ب - نسخة مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي المرقمة (٣٥٩٨)، وهي نسخة جيدة وقليلة الخطأ وكاملة وقديمة حيث تم الفراغ من كتابتها سنة (٥٩١) هـ، ورمزنا لها برمز «م» إلا أن الأولى أقل خطأ منها.

ج - نسخة من مكتبة «گوهرشاد» في مشهد المرقمة (١٥٧٣) تم استنساخها سنة (١٠٦٨) هـ، ورمزنا لها بـ «أ».

د - نسخة المكتبة الرضوية المرقمة (٧٤٤٦) تم استنساخها سنة (١٠٦٧) هـ، ورمزنا لها بـ «ب».

ولم نذكر في هامش الكتاب الموارد المتيقنة الغلط.

علم تاريخهم الذي يبحث عن أفعال الأشخاص ومولدهم وماتهم دون النظر إلى جهة الرواية. فتأمل (راجع وجيزة البهائي وشرحها للسيد محمد علي المرعشي وغيرها من مقدمات هذا العلم) والله المستعان.

٢ - الاستخراج:

وتم في هذه المرحلة استخراج الآيات والروايات والاقوال عن مصادرها المذكورة فيها.

ونذكر هنا أن بعض الاقوال لم نعثر عليها وذلك لعدم وجود الكتاب الذي نقل عنه السيد المرتضى، ككتاب «اختلاف الفقهاء» للطحاوي، حيث إن المطبوع منه ناقص وقد اعتمد عليه السيد المرتضى في نقل اقوال الفقهاء كثيراً، كما أن بعض الروايات لم نعثر عليها بعد الفحص الكثير إقماً لأن تلك الكتب لم تصل إلينا أو لم تطبع وإقماً لأن هذا الكتاب قد يكون هو المصدر الوحيد لذكر الخبر وبقيّة الكتب تنقل عنه.

٣ - تقويم النص وتقطيعه:

وتم في هذه المرحلة تمييز النسخ وإثبات الصحيح منها وإنزال الهوامش، كما تم تقطيع النص بصورة فنية لكي يسهل فهم المطلب على القارئ الكريم، فجعلنا رأس السطر لفرز الفروع الفقهية أو الأدلة وماشابه ذلك، والفارزة لتمييز الجمل، والنقطة لانتفاء المطلب. كما زينا الكتاب بعلامات الترقيم من الاقواس وعلامات الجمل المعترضة والنقطتين وعلامات الاستفهام والتعجب وماشابه ذلك.

يُؤَافِقُهُ فِيهِ أَوْخَا لُهُ ، عَلَى أَنَّهُ لَا أَحَدَ مِنْ فُقَهَاءِ الْأُمَّارِ إِلَّا وَهُوَ ذَاهِبٌ إِلَى
 مَذَاهِبٍ تَفَرَّدَ بِهَا وَخَالَفَهُ كُلُّهُمْ عَلَى خِلَافِهَا فَلَيْفَ جَارَتْ الشَّاعَةُ عَلَى الشَّيْعَةِ بِالْمَذَاهِبِ
 الَّتِي تَفَرَّدُوا بِهَا وَلَمْ يُشْعَ عَلَى كُلِّ فِقِيهٍ كَأَبِي حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِي وَمَالِكٍ وَمَنْ تَأَخَّرَ
 عَنْ زَمَانِهِم بِالْمَذَاهِبِ الَّتِي تَفَرَّدَ بِهَا وَكُلُّ الْفُقَهَاءِ عَلَى خِلَافِهَا وَمَا الْفَرْقُ بَيْنَ مَا تَفَرَّدَتْ
 بِهِ الشَّيْعَةُ مِنَ الْمَذَاهِبِ الَّتِي لَا مُوَافِقَ لَهَا فِيهَا وَبَيْنَ مَا تَفَرَّدَ بِهِ أَبُو حَنِيفَةَ أَوْ الشَّافِعِي
 مِنَ الْمَذَاهِبِ الَّتِي لَا مُوَافِقَ لَهَا فِيهَا ؟ فَإِنَّ قَوْلَ الْفَرْقِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ أَنَّ كُلَّ
 مَذْهَبٍ تَفَرَّدَ بِهِ أَبُو حَنِيفَةَ فَلَهُ مُوَافِقُونَ مِنْ فُقَهَاءِ أَهْلِ الْوُفَّةِ فِيهِ أَوْ مِنَ السَّلَفِ الْمُتَقَدِّمِينَ
 وَذَلِكَ مَا تَفَرَّدَ بِهِ الشَّافِعِي لَهُ فِيهِ مُوَافِقُونَ مِنْ أَهْلِ الْحِجَازِ وَمِنَ السَّلَفِ وَلَيْسَ ذَلِكَ بِالشَّيْعَةِ
 الشَّيْعَةُ كَمَا قُلْنَا لَيْسَ كُلُّ مَذْهَبٍ تَفَرَّدَ بِهِ أَبُو حَنِيفَةَ أَوْ الشَّافِعِي يُعْلَمُ أَنَّ أَهْلَ
 الْوُفَّةِ أَوْ أَهْلَ الْحِجَازِ أَوْ السَّلَفَ قَالُوا بِهِ وَإِنْ أَدْعَى ذَٰلِكَ دُونَ مَا هُوَ مَعْلُومٌ مُسَلَّمٌ
 غَيْرُ مُنَازَعٍ فِيهِ فَالشَّيْعَةُ أَيْضًا تَدْعَى وَتُرْوَى أَنَّ مَذَاهِبَهَا الَّتِي تَفَرَّدَتْ بِهَا فِي مَقَابِلِ
 جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَادِيٍّ وَمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ وَعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ذَيْنِ الْعَالَمَيْنِ مَلُوتَاتُ اللَّهِ
 عَلَيْهِمُ أَجْمَعِينَ بَلْ تُرْوَى هَذِهِ الْمَذَاهِبُ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ مَلُوتَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 إِلَيْهِ فَاجْعَلُوا لَهُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا جَعَلْتُمُوهُ لِأَبِي حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِي وَطَلْحَانَ وَظُلَّانٍ أَوْ
 أَنْزِلُوهُمْ عَلَى أَقْلِ الْأَجْوَالِ مِنْزِلَةَ أَبِي حَنِيفَةَ وَدَاوُدَ وَمُحَمَّدِ بْنِ جَرِيرِ الطَّبْرِيِّ فَيَسَا
 تَفَرَّدُوا بِهِ فَاتَمَّ تَعْدُّوهُمْ خِلَافًا فِيهَا تَفَرَّدُوا بِهِ وَلَا تَعْدُّوهُنَّ الشَّيْعَةَ خِلَافًا فِيهَا
 تَفَرَّدُوا بِهِ وَهَذَا ظَلَمٌ لَهُمْ وَخِيْفَةٌ عَلَيْهِمْ عَلَى أَنَّ مِنْ مَذَاهِبِ أَبِي حَنِيفَةَ الَّتِي أَسْعَدَتْهَا
 بِالْعِيَّاسِ مَا لَا يَكُنُّهُ أَنْ يَدْعَى أَنَّ لَهُ فِي الْقَوْلِ بِهَا سَلَامًا مِنَ الْعِيَّاسِ وَلَا النَّاسِ
 وَلَوْ شِئْنَا لَأَشْرَيْنَا إِلَى مُنَوعٍ كَثِيرٍ لَهُ بِهَذِهِ الصَّنَةِ فَلَيْفَ كُنْتُمْ تَسْمَعُونَ عَلَيْهِمْ ذَمًّا

بازدید از کتابخانه آستان قدس
 در تاریخ ۱۳۸۵/۰۵/۰۵

بازدید شد
 ۱۳۸۵/۰۵/۰۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله على ما يسر من حق مقنع وصرف من باطل مبذور
 وارشد إلى دلالة وأبعد من ضلاله وجهاله وصلوته
 على خير خلفه الأنبياء وأفضلهم وأكرمهم سيدنا محمد
 وعلى آله وأصحابه والمجاهدين من أهل البيت الذين سلكوا منهاجهم وجمعوا
 بين طاعة وعقلوا من التبديل والتغيير ثم بعثه وبعثوا
 بحملها وحملوا مشكلها وأقاموا دعائها وقربوا أركانها
 وسلامه ونجاته أما بعد فإني مثل ما رصفه المحضرت
 السامية الزكية العبدية أدام الله سلطانها وأعلى
 ابتلائها ومكانها من بيان المسائل الفقهية التي اشتهرت
 على الشيعة الإمامية وأدعى عليهم مخالفة الأجماع وأكثرها
 يوافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المنتقد
 والمناظرين وما ليس لهم فيه موافق من غيرهم فعليه
 من الأدلة الواضحة والبراهين اللائحة ما يغني عن وفاق الموا
 ولا يوحش معه خلاف المخالف وإن أمكن ذلك وأفضله

وارسل

الصفحة الأولى من نسخة (ألف)

لا يزال شمع من الموشة للآلهة رب ما ذكروه :
 شمع من فصل عصم على بعض ذبابة بالذ
 ولا حنان لأن ذلك يذوق إلى الملك العنابي
 ولا خلاف في حنانه لو كان الأول
 فرج من غير كتاب الإصهار بعد
 عند الملك العنابي الجليل إلى
 الملك العنابي أصغر من الذي
 في بيت صهار حنان

بشأن
مبتدع

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم وفق
المحدث على ما يتر لنا من حق متبع وصف من باطل مرتدع وارشد
دلالة وابعث من ضلالتة وجهالة وصلوة على خير الانبياء وافضلهم وانكهم
سيدنا محمد وعلى الهكارم وللعالم من اهله الذين سلكوا منهاجها واتبعوا
مهاجها وحفظوا من التبديل والتغيير ثمرته وبيتوا مجلها وفسروا مشكلها
ولما موادها بما دقروا امرامها وسلمه وتحياته وبعد فاني مثل
ما رمت الحضرة السامية الوزيرية العبدية ادام الله سلطانها واعلاها
شأنها ومكانها من بيان المسائل الفقهية التي فيها يشع بها على الشيعة
الامامية وادعي عليهم مخالفة الاجماع فيها واكثرها يوافق فيه الشيعة
غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين والمتأخرين وما ليس فيه موافق من
غيرهم فعليه من العدة الواضحة والحق الواضح ما يعني عن وفاق الموافق وله
يوحش معه خلاف المخالف وان ابين عليك وافضل لك ذلك وانزل
الشبهة المعترضة فيه وها انا اذا مبتدأ بذلك ومعتمدا من العجز والاه
فصار
مالا يخل لهم به وان كان خارجا عن اكاره فيض الامارة واضجار وما
توفيق الباقية عليه توكلت وبه استعنت واعصمت وما يجب فقد نفو
عليه
الاصول الذي يفرع ما نحن بسعيله ومنه يتشعب لون الشناعة اغا تجب في
المذهب الذي لا دليل عليه ولا حجة لقائله في فان الباطل هو العاري من

الحسين الطباطبائي البغري الواعظ اما واما شغلا
في ظهر يوم الاحد من الشهر الرابع من السنة الثامنة
من العشر السابع من المائة الحادية عشر من الهجرة
النبوتية عليه وآله آلاف الصلوات الاحدية

بسم الله ووليه وابن عمه

على ولادة المعصومين

من ولادة وسلم

قلما كثيرا

فت

كتابخانه آستان قدس
قلم مخطوط

سال ۱۳۵۸ خورشیدی
مکتبہ محمد علی قزوینی

سماوات الارض والارض

الحمد لله على ما يسر من حق شيع وصرف في باطن شيع وارشد الى دلاله وبعد في خلاص
وجماله وصلواته وعلى خير الامم اذ افضلهم واكملهم سيدنا محمد وعلى اهل بيته السلام
من اهل البيت سلكوا منها حجة واشبعوا منها حاجة وحفظوا منها الشريعة النورية من ريعته
وبقيوا منها ما لم يبق من غيرها واقاموا دعوتها وقرروا امرها وسلامه وخواتمه
انما بعد فاني ممثلا في حجة الحجة السامية الوزارية العبدية ادام الله سلطانه
واعلم اننا انما نأخذ من كتابنا من المسائل التي هي في شيعنا على الشيعة الامامية و
ادعى عليهم مخالفة الاجماع والكتبة ما نوافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين
او المتأخرين وما ليس لهم فيه موافق غيرهم فيلزم من الادلة الواضحة والحق الاصح ما
يقضي عن دعائهم فيكون لا يوجب من خلاف الحقائق والامور التي هي في الشيعة
المعترضة فيها وهذا اذا امتدح في ذلك ومعتمد من الاجازة والاختصار ما لا يخفى عليهم وان كان
خارجا عن اكمالنا في حق الاموال والاعمال وما نوافق في الايمان عليه في كل ما فيه اشتغلت وانصرفت
ومما يجب تقديمه فهو الاموال الذي عليه شفع ما نحن بسبيبه ومما يشعب ان الشاعة
انما يجب في المذهب الذي لا دليل عليه ولا حجة لقائله فيه فان الظاهر هو العارضي من الحجج
والبيانات البري من الاموال فاما ما عليه دليل بوضوح وجحة بوضوح فهو الحق اليقيني لا الشك
الحقيقي وفيه وقلة عدد القائلين بما لا ينعني الا في الايمان عليه وكثير عدد المذاهب البنية
والمايكل الذي اهلكت مذهب عن ذلك في حجة وجحة بوضوح فاما ما عليه دليل بوضوح وجحة بوضوح
او بوضوح في حق ما لا يصدق الا في المذهب الذي هو المذهب الذي هو المذهب الذي هو المذهب
كلهم على ظاهرها فكيف طرقت الشاعة على المذهب الذي هو المذهب الذي هو المذهب الذي هو المذهب
وان في ما لك ومن تأخر عن زمانهم بالمذاهب التي تفرقوا بها وكلها بوضوح على خلاف
فيها وما الفرق بين ما انفردت به الشيعة من المذاهب التي لا موافق لهم فيها و
بين ما انفرد به ابو حنيفة او الشافعي من المذاهب التي لا موافق له فيها فان قالوا
الفرق بين الامرين ان كل مذهب تفرق به ابو حنيفة فله موافق من فقهاء
اهل الكوفة فيه او من السلف المتقدم وكذلك ما تفرق به الشافعي له في موافق من اهل
الحجاز ومن السلف وليس كذلك الشيعة قلنا ليس كل مذهب تفرق به ابو حنيفة او
الشافعي ان اهل الكوفة او اهل الحجاز او السلف فانهم به وان ادعى ذلك دون اهل
سلم سلم غيرنازع فيه والشيعة ايضا بدعي ونزوي ان مذهبها التي انفردت بها هي

الانحصار

تأليف
الشریف المرتضى علم الهدى
علي بن الحسين الموسوي البغدادي

٣٥٥-٤٣٦ ص

مخفي
مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على ما يستر^(١) من حق متبع، وصرف من باطل مبتدع^(٢)، وأرشد إلى دلالة، وأبعد من ضلالة وجهالة، وصلاته على خير^(٣) الأنبياء وأفضلهم وأكرمهم^(٤) سيدنا محمد، وعلى الأكارم المعالم من أهله، الذين سلكوا منهاجه واتبعوا محاجة، وحفظوا من التبديل والتغيير شريعته، وبيتوا مجملها، وفسروا مشكلها، وأقاموا دعامها، وقربوا مرامها، وسلامه ونجاته.

أما بعد، فإني ممثّل مارسمته الحضرة السامية الوزيرية العميدية، أدام الله سلطانها وأعلا أبدأ شأنها ومكانها، من بيان المسائل الفقهيّة التي شنع بها على الشيعة الإماميّة، وادّعي عليهم مخالفة الإجماع، وأكثرها موافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين أو المتأخرين، وما ليس لهم فيه موافق من غيرهم فعليه من الأدلة الواضحة والحجج اللائحة ما يغني عن وفاق الموافق، ولا يوحش معه خلاف المخالف، وأن أُبين^(٥) ذلك وأفضله وأزيل

(١) في «الف»: يستر لنا.

(٢) في «الف»: مرتدع.

(٣) في «ب»: خير خلقه.

(٤) في «الف»: وأكملهم.

(٥) في «ب»: أمير.

الشبهة^(١) المعترضة فيه. وها أنا ذا مبتدئاً بذلك ومعتمداً من الإيجاز والاختصار ما لا يخل بمهم، وإن كان خارجاً عن إكثار يفضي إلى إملال وإضجار، وماتوفقي إلا بالله عليه توكلت وبه استعنت واعتصمت.

ومما يجب تقديمه - فهو الأصل الذي عليه يتفرع ما نحن بسبيله ومنه يتشعب - أن الشناعة إنما تجب في المذهب الذي لا دليل عليه يعضده^(٢)، ولا حجة لقائله فيه؛ فإن الباطل هو العاري من الحجج والبيّنات البري من الدلالات، فأما ما عليه دليل يعضده وحجة تعمدّه فهو الحقّ اليقين، ولا يضره الخلاف فيه وقلة عدد القائل به، كما لا ينفع في الأول الاتفاق عليه وكثرة عدد الذاهب إليه، وإنما يسأل الذاهب إلى مذهب عن دلالة على صحته وحجته القائدة له إليه، لا عمن يوافقه فيه أو يخالفه.

على أنه لا أحد من فقهاء الأمصار إلا وهو ذاهب إلى مذاهب تفرّد بها، ومخالفوه كلّهم على خلافها، فكيف جازت الشناعة على الشيعة بالمذاهب التي تفرّدوا بها، ولم يشنع على كلّ فقيه كأبي حنيفة والشافعي ومالك ومن تأخر عن زمانهم بالمذاهب التي تفرّد بها؟ وكلّ الفقهاء على خلافه فيها، وما الفرق بين ما انفردت به الشيعة من المذاهب التي لا موافق لهم فيها، وبين ما انفرد به أبو حنيفة أو الشافعي من المذاهب التي لا موافق له فيها؟

فإن قالوا: الفرق بين الأمرين: أن كلّ مذهب تفرّد به أبو حنيفة فله موافق من فقهاء أهل الكوفة فيه، أو من السلف المتقدّم، وكذلك ما تفرّد به الشافعي له فيه موافقون من أهل الحجاز ومن السلف، وليس كذلك الشيعة.

قلنا: ليس كلّ مذهب تفرّد به أبو حنيفة أو الشافعي يعلم أن أهل الكوفة

(١) في «م»: الشبهة.

(٢) ساقط من «الف» و«ب».

أو أهل الحجاز أو السلف قائلون به.

وإن ادعى ذلك دون ما هو معلوم مسلم غير منازع فيه، فالشيعة أيضاً تدعي وتروي أن مذاهبها التي انفردت بها هي مذاهب جعفر بن محمد الصادق ومحمد ابن علي الباقر وعلي بن الحسين زين العابدين (عليهم السلام)، بل تروي هذه المذاهب عن أمير المؤمنين علي^(١) (صلوات الله عليه) وتسندوها إليه، فاجعلوا لهم من ذلك ما جعلتموه لأبي حنيفة والشافعي وفلان وفلان، أو أنزلوهم على أقل الأحوال منزلة ابن حنبل وداود ومحمد بن جرير الطبري فيما انفردوا به، فإنكم تعدونهم خلافاً فيما انفردوا به، ولا تعدون الشيعة خلافاً فيما انفردوا به، وهذا ظلم لهم وتحيف عليهم.

على أن من مذاهب أبي حنيفة التي استدركها بالقياس ما لا يمكنه أن يدعي أن له في القول بها سلفاً من الصحابة ولا التابعين، ولو شئنا لأشرنا إلى فروع كثيرة له بهذه الصفة، فكيف لم تشنعوا عليه بأنه ذهب إلى ما لم يذهب إليه أحد قبله، وشنعتم على الشيعة بمثل ذلك؟
فإن قالوا: الفرق بين الأمرين: أن أبا حنيفة وإن تفرد بمذاهب قاده إليها القياس ولم يعلم سابق له إليها، فإن تلك المسائل لم يجز لها في السلف ذكر، ولا سبق لها حكم، ولا خاض فيها أهل العلم فينعتقد فيها إجماع أو خلاف، والشيعة انفردت بمذاهب تخالف ما علمنا إجماع السلف كلهم على خلاف قولهم فيها.

قلنا: قد مضى أن دعواكم إجماعاً متقدماً على خلاف ما تقوله الشيعة عارية من برهان، وأن القوم يسندون مذاهبهم إلى جماعة من السلف، يخرج قولهم وخلافهم تلك المسألة من أن تكون إجماعاً على خلاف مذاهبهم.

(١) في «الف» و«ب»: علي بن أبي طالب.

وبعد، فإذا سلم لكم ذلك على مافيه، فيجب أن تعدّوا الشيعة خلافاً فيما انفردوا به، ممّا يخالف مذاهب أبي حنيفة التي استدرکها بالقياس، ولا سلف له فيها ولا إجماع تقدّم عليها، ومانراكم تعدّونهم خلافاً في شيء ممّا انفردوا به ولا تنوعون^(١) ذلك، حسب ما افضى^(٢) الكلام الآن إليه.

على أنكم تعتدّون بخلاف داود بن علي ومحمد بن جرير وابن حنبل في المسائل التي تفردوا بها، وعندكم أن الإجماع السالف منعقد على خلافها وتناظرونهم عليها، فألا اسقطتم الاعتداد بهم في الخلاف والمناظرة لهم في هذه المسائل كما فعلتم مع الشيعة؟ أو أجريتم الشيعة مجراهم في الاعتداد والمناظرة؟ فإن قالوا: لو كان ما يدّعيه الشيعة في مذاهب الصادق والباقر (عليهما السلام) حقاً لوجب أن نعلمه كما علموه، ويزول الخلاف فيه ممّا، كما علمت الشيعة بمذاهب سلفنا من أبي حنيفة والشافعي وغيرهما ممّن تقدّمهما. قلنا: ليس يجب أن يعلم الأجانب والأبعاد من مذهب العالم ما يعلمه أصحابه وخلصاؤه وملازموه ومؤانسوه؛ ولهذا لا نعلم كثيراً^(٣) من مذاهب أبي حنيفة وإنّما يعلمها^(٤) أصحابه والمنتمون إليه، فمن هو أخصّ بالصادق والباقر (عليهما السلام) من أصحابها وشيعتهما أعلم بمذاهبهما ممّن ليست له هذه الصفة معهما (عليهما السلام).

على أنّنا لا نعلم كثيراً من المذاهب التي يدّعيها مخالفونا مذهباً لأمر المؤمنين (صلوات الله عليه) ونروي عنه ونحكي خلاف ما يروون ويحكون^(٥)، فعذرهم في

(١) في «الف» و«ب»: يتوعون.

(٢) في «الف» و«ب»: اقتضى.

(٣) في «الف» و«ب»: لا يعلم أكثرنا.

(٤) في «الف» و«ب»: ما يعلمها، وفي «م»: ممّا يعلمه.

(٥) في باقي النسخ: وضد ما يحكون.

أنا لانعلم ذلك هو عذرنا في أن لم يعلموا المذاهب التي ندعيها ونحكيها عن أمير المؤمنين (عليه السلام) وعلماء أبنائه (صلوات الله عليهم)، فليعتذروا بما شاؤوا.

ثم نقول لهم: كيف علمنا صحة ما تحكونه مذهباً لأبي حنيفة والشافعي، ولم نعلم ذلك في كل ما تدعونه مذهباً لأمر المؤمنين (عليه السلام)؟ ففرقكم بين الأمرين هو فرقنا بين العلم العام بمذاهب أبي حنيفة وأمثاله، ووقوع الاشتباه في كثير من مذاهب ائمتنا (عليهم السلام).

وبعد فليس تجري مذاهب من قوله حجة في العلم بها مجرى مذاهب من ليس قوله بحجة؛ ولهذا لانعرف مذاهب النبي (صلى الله عليه وآله) في كثير من أحكام الشريعة كما نعلم مذاهب كثير من أصحابه فيها، وكما نعلم مذاهب أبي حنيفة والشافعي في تلك المسائل، والعلّة في ذلك ما أشرنا إليه.

ثم يقال لمن يخالفنا: إذا كان الإجماع عندكم على ضربين: إجماع العلماء فيما لامدخل للعامة فيه، والضرب الآخر: إجماع الأمة من عالم وعامي، فألا راعيتم علماء^(١) الشيعة في إجماع العلماء، وإجماع عامتهم في إجماع الأمة، وهم داخلون تحت لفظ النصوص التي تفزعون في صحة الإجماع إليها؟

فإن قالوا: خلافهم الخاص^(٢) معلوم لا ريب فيه، وإنما الكلام في أن الإجماع على خلاف ما ذهبوا إليه قد سبق، فقد تقدّم من الكلام على هذا الفصل ما فيه كفاية.

وإن قالوا: إنما لم نعتد بهم في الإجماع لأنهم على بدع وضلالة^(٣) يخرج من اعتقدها من أن يعتد به في خلاف.

(١) في «م»: إجماع العلماء.

(٢) في «الف» و«ب»: الحاضر.

(٣) في باقي النسخ: وضلالات.

قلنا: لا تخرجوا عن قانون الكلام في فروع الفقه، وتمزجوه بغيره ممّا يحوج إلى الكلام في أصول الديانات التي تستعفون أبدأً من الخوض فيها، وأكثركم والغالب عليكم ليس من رجالها.

ولا تذكرونا في هذا الباب ما قد تركنا الإمام به مقاربة ومساهلة، فأنتم تعلمون أنّ الشيعة الإمامية تعتقد فيمن يخالفها في الأصول ما يمنع من أن يراعى قوله في إجماع المسلمين أو خلافه^(١)، وينتهون في ذلك إلى غايات بعيدة لا تنتهون فيهم إليها، فإنكم إذا بلغت الغاية اعتقدتم فيهم أنّهم أصحاب بدع يكونون بها فساقاً ولا تنتهون إلى الكفر، والفاسق عند أكثر القائلين بالإجماع لا يخرج بفسقه من أن يكون قوله خلافاً في الشريعة.

وهذا فصل الإضراب عن تحقيقه أعود إليكم وأسلم لكم، فما فرج الإمامي إلّا في أن يعدل معه إلى هذا الضرب من الكلام، فإنّه يتسع له منه ما لا يتسع من الكلام على فروع الفقه.

على أنّه كيف لا يعدّ خلافاً من جعل النبي (صلى الله عليه وآله) مذاهبهم حجة يرجع إليها ويعول عليها كالكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه في قوله (صلى الله عليه وآله): إني مخلف فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الخوض^(٢)، أو ليس قد ذهب كثير^(٣) من علماء المعتزلة ومحضليهم إلى أن إجماع أهل البيت خاصّة وإن انفردوا عن باقي الأمة حجة يقطع بها؟ فمن إجماعهم حجة بشهادة الرسول

(١) في باقي النسخ: خلاف.

(٢) روي حديث الثقلين بطرق عديدة جداً وبصيغ مختلفة، راجع مسند أحمد بن حنبل:

ج ٣/١٤ و ١٧ و ٢٦ و ٥٩، وصحيح مسلم: ج ٤/١٨٧٤ ح ٣٧، وسنن الترمذي: ج ٥/٦٦٢ و ٦٦٣

ح ٣٧٨٦، وكنز العمال: ج ١٣/١٠٤ ح ٣٦٣٤٠.

(٣) ساقط من «الف» و«ب».

(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) كيف لا يكون قولهم خلافاً وجارياً مجرى قول بعض الفقهاء في أنه خلاف يعتد به؟ إن هذا لعجيب.

ومما يجب علمه أن حجة الشيعة الإمامية في صواب جميع ما انفردت به أو شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي إجماعها عليه؛ لأن إجماعها حجة قاطعة ودلالة موجبة للعلم، فإن انضاف إلى ذلك ظاهر كتاب الله جل ثناؤه أو طريقة أخرى توجب العلم وتثمر اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف إلى أخرى، وإلا ففي إجماعهم كفاية.

وإنما قلنا: إن إجماعهم حجة لأن في إجماع الإمامية قول الامام الذي دلت العقول على أن كل زمان لا يخلو منه، وأنه معصوم لا يجوز عليه الخطأ في قول ولا فعل، فمن هذا الوجه كان إجماعهم حجة ودليلاً قاطعاً.

وقد بينا صحة هذه الطريقة في مواضع من كتبنا، وخاصة في جواب مسائل أبي عبدالله ابن التبان^(١)، وفي جواب مسائل أهل الموصل الفقهية^(٢) الواردة في سنة عشرين وأربعمائة، وفي غير هذين الموضعين من كتبنا، فإننا فرعنا ذلك وأشبعناه واستقصيناه، وأجبنا عن كل سؤال يسأل عنه، وحسمنا كل شبهة تعترض فيه، وبيننا كيف الطريق إلى العلم بأن قول الامام المعصوم في جملة أقوال الإمامية، وكيف السبيل إلى أن نعرف مذاهبه ونحن لانميز شخصه وعينه في أحوال غيبته، وأسقطنا عجب من يقول: من لا أعرفه كيف أعرف مذهبه.

ولافائدة في شرح ذلك هاهنا؛ لأن التشاغل في هذا الكتاب بغيره، ومن أراد التناهي في معرفة صحة هذا الأصل رجع إلى حيث أرشدناه، فإنه يجد ما يوفي

(١) رسائل المرتضى: ج ١ / ١١.

(٢) رسائل المرتضى: ج ١ / ٢٠٥.

على حاجته ويتجاوز قدر كفايته.

وإذا كانت الجملة التي أشرنا إليها هي الحجّة في جميع مذاهب الشيعة الإمامية في أحكام الفقه، فعلى من شكّ في شيء من مذاهبهم وارتاب بصحته أن يسأل عن صحّة ذلك، فإذا أُقيمت فيه^(١) عليه الحجّة بالطريقة التي أشرنا إليها وجب زوال ريبه وحصول علمه، وبرئت عهدة القوم فيما ذهبوا إليه ببيان الحجّة فيه والدلالة عليه، وما يضرّهم بعد ذلك خلاف من خالفهم، كما لا ينفع وفاق من وافقهم.

ولو اقتصرنا على هذه الجملة في تمام الغرض لكفيننا وما افتقرنا إلى زيادة عليها، ولا احتجنا إلى تفصيل المسائل وتعيينها؛ فإنّ الحجّة في صحّة الجميع واحدة، لكننا نفصل المسائل ونعيّنّها، ونبيّن ما فيه موافق للشيعة الإمامية من غيرهم وإن ظنّ مخالفوهم أنّه لا موافق لهم فيها، ثمّ نبيّن ما انفردوا به من غير موافق من مخالفهم، ونضيف إلى هذه الطريقة التي أشرنا إليها في صحّته على جهة الجملة ما لعله يمكن فيه أن يستدل^(٢) من ظاهر كتاب [الله جلّ ثناؤه]^(٣) أو طريقة توجب العلم، وكلّ ما تيسّر من تقويته وتقريبه وتسهيل مرامه، لتكون الفائدة بذلك أكثر وأغزر، وعلى الله توكلنا وهو حسبنا ونعم الوكيل.

(١) ساقط من «الف» و«ب».

(٢) في «ب»: يستدل به.

(٣) ساقط من «الف».

کتابخانه الطهارة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كتاب الطهارة

وما يتعلق بها

مسألة

[١]

[في الماء الكثير]

مما شتّع به على الإمامية وظنّ أنّه لا موافق لهم فيه قولهم: إنّ الماء إذا بلغ كراً لم ينجس بما يحلّه من النجاسات. وهذا مذهب الحسن بن صالح بن حي، وقد حكاه عنه في كتابه الموضوع لاختلاف الفقهاء أبو جعفر الطحاوي^(١).

والحجّة في صحّة هذا المذهب: الطريقة التي تقدّمت الإشارة إليها دون موافقة ابن حي؛ فإنّ موافقته^(٢) كمخالفته في أنّها ليست بحجّة، وإنّما ذكرنا وفاقه ليعلم أنّ الشيعة ما تفرّدت بهذا المذهب كما ظنّوا.

وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة فيما أفردناه من الكلام على مسائل الخلاف^(٣)، ورددنا على كلّ مخالف لنا في هذه المسألة بما يعمّ ويخصّ من أبي

(١) البحر الزخار ج ٢/ ٣٣.

(٢) في «الف»: موافقة ابن حي.

(٣) هذا الكتاب من المفقودات.

حنيفة ومالك والشافعي^(١) بما فيه كفاية، وسلكنا معهم أيضاً طريق القياس الذي هو صحيح على أصولهم، وبيّنا أن القياس إذا صحّ كان شاهداً لنا في هذه المسألة، وذكرنا ما يروونه وهو موجود في كتبهم وأحاديثهم عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً^(٢).

فإن قيل: إن ابن حي يحدّد الكرّ على ما حكاه الطحاوي عنه - بما بلغ ثلاثة آلاف رطل^(٣)، وأنتم تحدّدونه بألف ومائتي رطل بالمدني.

قلنا: ما ادّعينا أن مذهب ابن حي يوافقنا من كلّ وجه، وأنتم لم تعيبوا على الشيعة تحديد الكرّ بالأرطال، وإنما عبت اعتبار الكرّ فيما لا ينجس.

وبعد فإنّ تحديدنا الكرّ^(٤) بالأرطال التي ذكرناها أولى من تحديد ابن حي؛ لأنّا عولنا في ذلك على آثار^(٥) معروفة مروية، وإجماع فرقة قد دلّ الدليل على أنّ فيهم الحجة، وابن حي لا يدري كيف حدّد بثلاثة آلاف رطل، ولا على ماذا اعتمد فيه.

على أنّ ابن حي يجب أن يكون عند أبي حنيفة وأصحابه والشافعي أحقّ بالعيب من الشيعة؛ لأنّ تحديد الشيعة أقرب إلى تحديد الشافعي من تحديد ابن حي؛ لأنّ ما بين القلتين^(٦) - وهما حدّ الشافعي - وبين ألف ومائتي رطل أقرب

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١/ ٢٣ و ٢٦، الشرح الكبير: ج ١/ ٣٥ و ٤٨، بداية المجتهد: ج ١/ ٢٤ المحلى: ج ١/ ١٤٣ و ١٥٠، بدائع الصنائع: ج ١/ ٧١، البحر الزخار: ج ٢/ ٣٢-٣٣، البحر الرائق: ج ١/ ٧٥، احكام القرآن (للجصاص): ج ٣/ ٣٤١، احكام القرآن (للقرطبي): ج ١٣/ ٤٢.

(٢) احكام القرآن للجصاص: ج ٣ ص ٣٤٠.

(٣) البحر الزخار: ج ٢/ ٣٣، احكام القرآن (للجصاص): ج ٣/ ٣٤١.

(٤) ساقط من «الف» و«م».

(٥) الكافي: ج ٣ ص ٣ ح ٦، تهذيب الاحكام: ج ١ ص ٤١ ح ٥٢، الاستبصار: ج ١ ص ١٠ ح ٤.

(٦) تفسير القلّة.

مما بين القلتين وثلاثة آلاف رطل، وإذا كان مذهب أبي حنيفة أن النجاسة تنجس القليل والكثير من الماء، فقول الشيعة على كل حال أقرب من قول ابن حي.

مسألة

[٢]

[حكم سؤر الكلب]

ومما انفردت به الإمامية: إيجابهم غسل الإناء من سؤر^(١) الكلب ثلاث مرّات إحداهنّ بالتراب.

لأنّ أبا حنيفة^(٢) لا يعتبر حدّاً في ذلك ولا عدداً ويجري عنده مجرى إزالة سائر النجاسات.

والشافعي يوجب سبع غسلات إحداهنّ بالتراب^(٣).

ومالك لا يوجب غسل الإناء من سؤر الكلب، ويقول: إنه مستحب، فإن فعله فليكن سبعاً، وهو مذهب داود^(٤).

وزهد الحسن بن حي وابن حنبل إلى أنه يغسل سبع مرّات والثامنة

(١) في «الف»: ولنغ.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ١/٤٥، المحلى: ج ١/١١٣، بداية المجتهد: ج ١/٣١، نيل الاوطار: ج ١/٤٢، بدائع الصنائع: ج ١/٨٧، البحر الرائق: ج ١/١٢٩، المجموع: ج ٢/٥٨٠، الهداية: ج ١/٣٧.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ١/٤٥، المحلى: ج ١/١١٢، مختصر المزني: ص ٨، التنبيه: ص ٢٣، بدائع الصنائع: ج ١/٨٧، البحر الزخار: ج ٢/٢٠-٢١، البحر الرائق: ج ١/١٢٨، مغني المحتاج: ج ١/٨٣، الام: ج ١/٦، المجموع: ج ٢/٥٨٠، الهداية: ج ١/٢٣، الوجيز: ج ١/٩.

(٤) المحلى: ج ١/١١٢ و ١١٣، الميزان (للشعراني): ج ١/١٠٥، البحر الرائق: ج ١/١٢٨، احكام القرآن (للقرطبي): ج ١٣/٤٥، المجموع: ج ٢/٥٨٠، المبسوط (للسرخسي): ج ١/٤٨.

بالتراب^(١).

وقد تكلمنا على هذه المسألة في مسائل الخلاف بما استوفيناه.
وحجبتنا فيما انفردنا به من إيجاب الثلاث: الإجماع من الطائفة المتقدم ذكره.

ومما يجوز أن يحتج به على المخالف ما رووه وهو موجود في كتبهم ورواياتهم عن عبيد بن عمير عن أبي هريرة عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله ثلاث مرّات^(٢).

وأيضاً ما رواه أبو هريرة في حديث آخر عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله ثلاثاً أو خمساً أو سبعمائة^(٣). وظاهر هذا الخبر يقتضي وجوب الثلاث؛ لأنّ العدد الذي لم يجز (صلوات الله عليه وآله) الاقتصار على أقلّ منه.

فأمّا قوله: أو خمساً أو سبعمائة، فلا يخلو أن يكون المستفاد بدخول لفظة «أو» فيه التخيير بين هذه الأعداد، ويكون الكلّ واجباً على جهة التخيير، أو يكون فيما زاد على الثلاث للتخيير من غير وجوب، وتكون الزيادة على الثلاث ندباً واستحباباً.

والقسم الأوّل باطل؛ لأنّ أحداً من الأئمة لم يذهب إلى أنّ كلّ عدد من هذه الأعداد واجب كوجوب الآخر، والقائلون بسبع غسلات وإن أوجبوها

(١) المفني (لابن قدامة): ج ١/٤٥، الانصاف: ج ١/٣١٠، المجموع: ج ٢/٥٨٠ وهذه إحدى الروايتين عنه، والرواية الأخرى عنه أنه يذهب إلى ما ذهب إليه الشافعي - فيما نقله المصنف عنه - راجع الانصاف: ج ١/٣١٠، والعدة: ٢٥، وكشاف القناع: ج ١/١٨٢، والمجموع ج ٢/٥٨٠، والمحرف في الفقه: ج ١/٤.

(٢) سنن الدارقطني: ج ١/٦٦ ح ١٧، سنن البيهقي: ج ١/٢٤٢. وفيها عن عبيد بن عمير عن أبي هريرة.

(٣) سنن الدارقطني: ج ١/٦٥ ح ١٣ و ١٤، سنن البيهقي: ج ١/٢٤٠.

فإنهم لا يجعلون الثلاث والخمس واجبات، ويجعلونه مخيراً^(١) بينهن وبين السبع، بل يوجبون السبع دون ماعداها، فلم يبق إلا القسم الثاني، وهو مذهبنا. فإذا قيل: كيف يقع التخيير بين واجب وندب؟ قلنا: لم نختبر بين واجب وندب؛ لأن الثلاث تدخل في الخمس وفي السبع، وإنما وقع التخيير بين الاقتصار على الواجب وهو الثلاث، وبين فعله وزيادة^(٢) عليه.

مسألة [٣]

[حكم سؤر الكافر]

ومتما انفردت به الإمامية: القول بنجاسة سؤر اليهودي والنصراني وكل كافر، وخالف جميع الفقهاء في ذلك^(٣). وحكى الطحاوي عن مالك في سؤر النصراني والمشرک أنه لا يتوضأ به^(٤)، ووجدت المحضلين من أصحاب مالك يقولون: إن ذلك على سبيل الكراهية لا التحريم^(٥) لأجل استحلالهم الخمر والخنزير وليس بمقطوع على نجاسته، فكانت الإمامية منفردة بهذا المذهب.

(١) في «الف»: ولا يجعلونه متخييراً.

(٢) في «الف»: و«ب»: والزيادة.

(٣) بدائع الصنائع: ج ١/٦٣-٦٤، البحر الرائق: ج ١/١٢٦، الام: ج ١/٨، المبسوط (للسرخسي): ج ١/٤٧، الانصاف: ج ١/٣٤٥، النتف في الفتاوى: ج ١/١٢، تحفة الفقهاء: ج ١/٥٣، المحلى: ج ١/١٣٢.

(٤) البحر الزخار: ج ٢/١٢، المدونة الكبرى: ج ١/١٤.

(٥) احكام القرآن (للقرطبي): ج ١٣/٤٤، الكافي: ج ١٦، التفریع: ج ١/٢١٤.

ويدلّ على صحّة ذلك : مضافاً إلى إجماع الشيعة عليه، قوله جلّ ثناؤه: «إنّما المشركون نجس»^(١).

فإذا قيل: لعلّ المراد نجاسة الحكم لانجاسة العين. قلنا: نحمله على الأمرين؛ لأنّه لا مانع من ذلك. وبعد، فإنّ حقيقة هذه اللفظة تقتضي نجاسة العين في الشريعة، وإنّما تحمل على الحكم تشبيهاً ومجازاً، والحقيقة أولى باللفظ من المجاز.

فإن قيل: فقد قال الله جلّ ثناؤه: «وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم»^(٢)، وهو عموم في جميع ما شربوا وعالجوه بأيديهم^(٣).

قلنا: يجب تخصيص هذا الظاهر بالدلالة على نجاستهم، ونحمل هذه الآية على أنّ المراد بها طعامهم الذي هو الحبوب وما يملكونه، دون ما هو سؤر أو ما عالجوه بأجسامهم. على أنّ في طعام أهل الكتاب ما يغلب على الظنّ أنّ فيه خمراً أو لحم خنزير، فلا بدّ من إخراجهم من هذا الظاهر، وإذا أخرجناه من الظاهر لأجل النجاسة، وكان سؤرهم على ما يتناهى نجساً أخرجناه أيضاً من الظاهر.

مسألة

[٤]

[في ماء البئر]

ومّا انفردت به الإماميّة: القول بأنّ ماء البئر ينجس بما يقع فيها من

(١) التوبة: ٢٨.

(٢) المائدة: ٥.

(٣) في «الف»: بآبدانهم.

النجاسة وإن كان كراً، وهو الحد الذي حدوا به الماء الذي لا يقبل النجاسة، ويظهر عندنا ماؤها بنزح بعضه.

وهذا ليس بقول لأحد من الفقهاء؛ لأن من لم يراع في الماء حداً إذا بلغ إليه لم ينجس بما يحلّه من النجاسات - وهو أبو حنيفة - لا يفصل في هذا الحكم بين البئر وغيرها كما فصلت الإمامية، ومن راعى حداً في الماء إذا بلغه لم يقبل النجاسة - وهو الشافعي في اعتباره القلتين - لم يفصل بين البئر وغيرها، والإمامية فصلت فانفردت بذلك^(١) عن الجماعة.

وعذر الإمامية فيما ذهب إليه في البئر والفصل بينها وبين مياه الغدران والآنية هو ما تقدم من الحجة.

ويعضد ذلك أنه لا خلاف بين الصحابة والتابعين في أن إخراج بعض ماء البئر يطهرها، وإنما اختلفوا في مقدار ما ينزح، وهذا يدل على حكمهم بنجاستها على كل حال من غير اعتبار لمقدار^(٢) مائها، وأن حكمها في أن إخراج بعض مائها يطهرها بخلاف حكم الأواني والغدران.

ويمكن أن يكون الوجه في مخالفة حكم البئر فيما ذكرناه لأحكام الأواني والغدران، أن نزح جميع ماء البئر يشق من وجهين: أحدهما: لبعده عن الأيدي، والآخر: لأن ماءها يتجدد في كل حال مع النزح فيشق إخراج الجميع، والأواني لا يشق إراقة جميع مائها، وكذلك الغدران إذا كان ماؤها أقل من كره، ألا ترى أن غسل الأواني لما تيسر بعد إخراج النجاسة وجب، ولما تعذر ذلك في البئر أسقط، فلما خفف حكم البئر من الوجه الذي ذكرناه عن الأواني والغدران غلظ من وجه آخر، وأسقط فيها^(٣) اعتبار مبلغ الماء في قلة أو كثرة لثلا

(١) في باقي النسخ: لذلك.

(٢) في «الف»: مقدار.

(٣) في «الف» و«ب»: منها.

يجتمع تخفيفان ولمشقة اعتبار ذلك فيها لبعدها.

مسألة

[٥]

[جلد الميتة اذا دبغ]

ومما ظن أن الامامية منفردة به وشنع به عليها: القول بأن جلود الميتة لا تطهر بالدباغ. وهذا مذهب أحمد بن حنبل^(١)، فالشيعة غير منفردة به. والدليل على صحة ما ذهب إليه من ذلك: مضافاً إلى الطريقة المشار في كل المسائل إليها، قوله تعالى: «حرمت عليكم الميتة»^(٢)، وهذا تحريم مطلق يتناول أجزاء الميتة في كل حال، وجلد الميتة يتناوله اسم الموت لأن الحياة تحلّه، وليس بجار مجرى العظم والشعر، وهو بعد الدباغ يسمى جلد ميتة كما كان يسمى قبل الدباغ، فينبغي أن يكون حظر التصرف فيه لاحقاً به. ويمكن أن يحتج على المخالفين بما هو موجود في كتبهم ورواياتهم من حديث عبد الله بن حكيم^(٣)، أنه قال: أتانا كتاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) قبل موته بشهر^(٤): ألا تنتفعوا من الميتة بأهاب ولا عصب^(٥). ولا يعارض هذا الخبر ما يروونه عنه (عليه السلام) من قوله: أيما أهاب دبغ

(١) الانصاف: ج ١/٨٦، البحر الزخار: ج ٢/٢٣، المحلى: ج ١/١٢١. المغني (لابن قدامة): ج ١/باب الانية، الحاوي للفتاوى: ج ١/١٢ الفتاوى الكبرى: ج ١/٤٤، المحرر في الفقه: ج ١/٦، العدة: ٢٨.

(٢) المائدة: ٣.

(٣) في المصدر: «عكيم».

(٤) في «الف»: شهرين.

(٥) سنن البيهقي: ج ١/١٤-١٥. يوجد في أبي داود والترمذي والنسائي.

فقد طهر^(١)؛ لأن خبرهم عام اللفظ والخبر الذي احتججنا به خاص، فنبني العام على الخاص لكي نستعمل الخبرين ولا نطرح أحدهما.
فإن قالوا: نحمل خبركم على تحريم الانتفاع بأهاب الميتة وغصبها قبل الدباغ.

قلنا: هو تخصيص وترك للظاهر على كل حال، على أنه لا معنى له؛ لأن العصب يحرم الانتفاع به على كل حال قبل الدباغ وبعده، وليس بجار مجرى الجلد.

فإن عارضوا بما يروونه عنه (عليه السلام) من قوله وقد سئل عن جلود الميتة: دباغها طهورها^(٢).

قلنا: إذا تعارضت الأخبار سقط الاحتجاج بها ورجعنا إلى ظاهر نص الكتاب، على أنه يمكن حمله على أن المراد به ما حله الموت من المذكي، وسمي ذلك ميتة على ضرب من التجوز، فليس ذلك بأبعد من قولهم في خبرنا: إن المراد به لا تنتفعوا بأهاب ولا عصب قبل الدباغ.

فإن قيل: كيف يحملونه على ذلك وجلد المذكي طاهر قبل الدباغ؟

قلنا: عندنا أن جلود ما لا يؤكل لحمه من البهائم إذا ذكيت فلا تطهر جلودها إلا بالدباغ، بخلاف جلد ما يؤكل لحمه، فيكون المراد جلود مامات بالذكاة مما لا يؤكل لحمه دباغها طهورها. وإن حملناه على جميع جلود المذكي مما يؤكل لحمه ومما لا يؤكل جاز؛ لأن جلود ما أكل لحمه إذا ذكي كان عليه نجاسة الدم فإذا دبغ زال ذلك عنه.

(١) سنن الدارقطني: ج ٤٨/١ ح ٢٤، سنن البيهقي: ج ١٦/١، كنز العمال: ج ٤١٨/٩ ح ٢٦٧٦٦.

(٢) صحيح مسلم: ج ٢٧٨/١ ح ١٠٦ و ١٠٧، سنن الدارقطني: ج ٤٤/١ ح ٤٦ و ١٠ و ١٤، سنن البيهقي:

ج ١٧/١، كنز العمال: ج ٤١٨/٩ ح ٢٦٧٦١.

وقول بعضهم^(١): إنَّ الجلد لا يسمَّى أهَاباً بعد الدباغ وإنَّما يسمَّى بذلك قبل دبغه، لا يلتفت إليه؛ لأنَّه خارج عن اللغة والعرف.

مسألة

[٦]

[الدم المفعو عنه في الصلاة]

ومتما تفرّدت به الإماميّة: القول بأنَّ الدم الذي ليس بدم حيض تجوز الصلاة في ثوب أو بدن أصابه منه ما ينقص مقداره عن سعة الدرهم الوافي، وهو المضروب من درهم وثلث، وما زاد على ذلك لا تجوز الصلاة فيه. وفترقوا بين هذا^(٢) الدم في هذا الحكم وبين سائر النجاسات من بول وعذرة ومني، وحرّموا الصلاة في قليل ذلك وكثيره.

وكأنَّ التفرقة بين الدم وبين سائر النجاسات في هذا الحكم هو الذي تفرّدوا به؛ فإنَّ أبا حنيفة يعتبر مقدار الدرهم في جميع النجاسات^(٣) ولا يفرق بين بعضها وبعض، والشافعي لا يعتبر الدرهم في جميع النجاسات^(٤)، فاعتباره في بعضها هو التفرّد.

ويمكن القول بأنَّ الشيعة غير منفردة بهذه التفرقة؛ لأنَّ زفر كان يراعي في

(١) البحر الرائق: ج ١/١٠٠، الحاوي للفتاوى: ج ١/١٦.

(٢) هذه الكلمة ساقطة من «الف».

(٣) بداية المجتهد: ج ١/٨٣، المغني (لابن قدامة): ج ١/٧٢٤، المحلى: ج ١/١٦٨، بدائع الصنائع: ج ١/٧٩، الاصل: ج ١/٣٧-٣٥، البحر الرائق: ج ١/٢٢٨، المبسوط: ج ١/٦٠، اللباب: ج ١/٥١-٥٢، الهداية: ج ١/٣٥، التنف: ج ١/٣٦، شرح فتح القدير: ج ١/١٧٧، كز الدقائق: ١٦١٥.

(٤) المحلى: ج ١/١٦٩، بداية المجتهد: ج ١/٨٣، بدائع الصنائع: ج ١/٧٩، الهداية: ج ١/٣٥، المجموع: ج ٣/١٣٣، المبسوط: ج ١/٦٠، شرح فتح القدير: ج ١/١٧٧.

الدم أن يكون أكثر من درهم، ولا يراعى مثل ذلك في البول بل يحكم بفساد الصلاة بقليله وكثيره^(١)، وهذا نظير قول الامامية.

وروي عن الحسن بن صالح بن حي أنه كان يقول في الدم: إذا كان على الثوب منه مقدار الدرهم يعيد الصلاة، وإن كان أقل من ذلك لم يعد^(٢)، وكان يوجب الإعادة في البول والغائط قليلهما وكثيرهما، وهذا مضاهٍ لقول الامامية. وقد مضى في صدر هذا الكتاب^(٣) أن التفرد بما عليه حجة واضحة غير موحش، وإجماع هذه الفرقة هو دليلها على صحة قولها.

وقد استوفينا الكلام على صحة^(٤) هذه المسألة في كتابنا المفرد لمسائل الخلاف، واحتججنا على المخالفين لنا في هذه المسألة بضروب من الاحتجاجات، منها: قوله جل ثناؤه: «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين»^(٥)، فجعل تعالى ذكره تطهير الأعضاء الأربعة مبيحاً للصلاة، فلو تعلقت الإباحة بغسل نجاسة لكان ذلك زيادة لا يدل عليها الظاهر لأنه بخلافها، ولا يلزم على هذا ما زاد على الدرهم وما عدا الدم من سائر النجاسات؛ لأن الظاهر وإن لم يوجب ذلك فقد عرفناه بدليل أوجب الزيادة على الظاهر، وليس ذلك في يسير الدم.

وذكرنا أيضاً ما يرويه المخالفون ويمضي في كتبهم عن أبي هريرة عن النبي

(١) حكى عنه في عدة كتب مثل قول الشافعي، راجع الهداية: ج ١ ص ٣٥، وفتح القدير: ج ١ ص ١٧٧.

(٢) الظاهر أنه نقله عنه الطحاوي في كتابه اختلاف الفقهاء، وإلا فالمنقول عنه في الكتب الفقهية تفصيل آخر.

(٣) في ص ١ من قبل الأخير.

(٤) المائة: ٦.

(٥) ساقط من «م».

(صلى الله عليه وآله) أنه قال: إذا كان الدم في الثوب أكثر من قدر الدرهم أعاد الصلاة^(١)، وهذا تعليق للحكم بشرط متى لم يكن موقوفاً عليه لم يؤثر. وبيننا هناك أنه يمكن أن يكون الفرق بين دم الحيض وسائر الدماء، أن حكم دم الحيض أغلظ بأنه^(٢) يوجب الغسل، فلهذا خولف بينه وبين غيره. وقلنا أيضاً: إنه يمكن أن يكون الفرق بين دم الحيض والنفاس إذا جمعنا بين دم الحيض والنفاس في هذه القضية، أن البلوى بسائر الدماء أعم من البلوى بدم الحيض والنفاس؛ لأن سائر الدماء يخرج من جسم الصغير والكبير والذكر والأنثى، والحيض والنفاس يختصان ببعض من ذكرنا. وأيضاً فإن دم النفاس والحيض يختصان في الأكثر بأوقات معينة، فيمكن التحرز منها^(٣)، وباقي الدماء بخلاف ذلك.

وإنما فرقنا بين الدم وبين البول والمني وسائر النجاسات في اعتبار الدرهم للإجماع المتقدم. ويمكن أن يكون الوجه فيه أن الدم لا يوجب خروجه من الجسد وضوءاً على اختلاف مواضعه، والبول والعذرة والمني يوجب خروج كل واحد منها الوضوء، وفيها ما يوجب الغسل وهو المني، فغلظت أحكامها من هذا الوجه على حكم الدم، ومن أراد الاستقصاء يرجع إلى حيث ذكرنا.

مسألة

[٧]

[حكم المني]

ومما تفرّدت به الإمامية القول بأن المني نجس لا يجزئ فيه إلا الغسل؛ لأن

(١) سنن البيهقي: ج ٢/ ٤٠٤.

(٢) في «الف» و«ب»: لأنه.

(٣) في «الف»: منها.

أبا حنيفة وإن وافقه في نجاسته فعنده أنه يجزئ فرك يابسه^(١)، والشافعي يذهب إلى طهارته^(٢).

فأما ما حكي عن مالك من أنه يذهب إلى نجاسته ويوجب غسله^(٣)، فليس ذلك بموافقة للشيعة الإمامية على الحقيقة؛ لأن مالكاً لا يوجب غسل جميع النجاسات وإنما يستحب ذلك^(٤)، والإمامية توجب غسل المني، فهي منفردة بذلك.

وقد استوفينا أيضاً الكلام على هذه المسألة في مسائل الخلاف، ورددنا على كل مخالف لنا فيها بما فيه كفاية، ودللنا على نجاسة المني بقوله تعالى: «وينزل عليكم من السماء ماءً ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان»^(٥). وروي في التفسير أنه جل ثناؤه أراد بذلك أثر الاحتلام^(٦).

والآية دالة من وجهين على نجاسة المني:

أحدهما: أن الرجز والرجس والنجس بمعنى واحد، بدلالة قوله جل ثناؤه:

مركز تحقيق كاتيب علوم اسلامی

(١) بداية المجتهد: ج ١/٨٤، المحلى: ج ١/١٢٦، المغني (لابن قدامة): ج ١/٧٣٦، بدائع الصنائع: ج ١/٨٤، الاصل: ج ١/٦١، البحر الرائق: ج ١/٢٢٤، مجمع الانهر: ج ١/٥٩، الاشباه والنظائر: ١٦٦، الفتاوى الهندية: ج ١/٤٤ كنز الدقائق: ١٥، الباب: ج ١/٥١، الهداية: ج ١/٣٤.

(٢) بدائع الصنائع: ج ١/٦٠، بداية المجتهد: ج ١ ص ٨٤، المغني (لابن قدامة): ج ١ ص ٧٣٦، المحلى: ج ١ ص ١٢٦.

(٣) البحر الزخار: ج ٢ ص ٢١، بداية المجتهد: ج ١ ص ٨٤، البحر الرائق: ج ١ ص ٢٢٤، المحلى: ج ١ ص ١٢٦.

(٤) التفریع: ج ١/١٩٨، المنتقى: ج ١/٤١، وحكي عنه انه يوجب الغسل فيما نجاسته متيقنة والنضح فيما نجاسته مشكوكة، راجع الهداية: ج ٢ ص ٢١٦ وبداية المجتهد: ج ١/٨٧ وحكي عنه وجوب الغسل مطلقاً كما في الكافي: ١٨، والمنتقى: ج ١/٤١.

(٥) الانفال: الآية ١١.

(٦) احكام القرآن (للجصاص): ج ٣/٤٦.

«والرجز فاهجر»^(١)، وأراد عبادة الأوثان، وفي موضع آخر: «فاجتنبوا الرجس من الأوثان»^(٢).

والوجه الثاني: أنه تعالى أطلق عليه اسم التطهير، والتطهير لا يطلق في الشرع إلا لإزالة النجاسة أو غسل الأعضاء الأربعة.

واحتججنا عليهم أيضاً بما يروونه عن عمار بن ياسر (رضي الله عنه) أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: إنما يغسل الثوب من الدم والبول والمني^(٣)، وهذا يقتضي وجوب غسله، وما يجب غسله لا يكون إلا نجساً. والحجة الكبرى في نجاسته ووجوب غسله إجماع الإمامية على ذلك.

مسألة

[٧]

[الاستنجاء من البول]

ومما انفردت به الإمامية: أن البول خاصة لا يجزئ فيه الاستجمار بالحجر، ولا بد من غسله بالماء مع وجودة، ولا يجزئ عندهم مجرى الغائط في جواز الاقتصار على الحجر.

وليس هذا بمذهب لأحد من الفقهاء؛ لأن من يوجب الاستنجاء منهم^(٤) لا يفرق بين البول والغائط في جواز الاقتصار فيه على الحجر، ومن يسقط

(١) المدثر: ٥.

(٢) الحج: ٣٠.

(٣) سنن الدارقطني: ج ١/١٢٧ ح ١، سنن البيهقي: ج ١/١٤.

(٤) بدائع الصنائع: ج ١/١٨، البحر الزخار: ج ٢/٤٨، الام: ج ١/٢٢، شرح فتح القدير: ج ١/١٨٧، مجمع الانهر: ج ١/٦٥، البحر الرائق: ج ١/٢٤١.

وجوب الاستنجاء كأبي حنيفة^(١) يسقطه من الأمرين.

وينبغي أن تكون الامامية بهذا التفرد إلى جانب المدح أقرب منها إلى جانب العيب؛ لأن قولها الذي انفردت به أشبه بالتنزه عن النجاسة وأولى في إزالتها، والعيب إلى من لم يوجب الاستنجاء جملةً وجوز أن يصلي المصلي وعين النجاسة على بدنه متوجه أقرب.

وحجة الشيعة على مذهبها هذا: هي ما تقدم ذكره من إجماعها عليه، وتظاهر الآثار في رواياتهم^(٢) به.

ويمكن أن يكون الوجه في الفرق بين نجاسة البول ونجاسة الغائط، أن الغائط قد لا يتعدى المخرج إذا كان يابساً، ويتعداه إذا كان بخلاف هذه الصفة، ولا خلاف في أن الغائط متى تعدى المخرج فلا بد من غسله بالماء، والبول لأنه مائع جار لا بد من تعديده المخرج، وهو في وجوب تعديده له أبلغ من رقيق الغائط، فوجب فيه ماوجب فيما يتعدى المخرج من مائع الغائط، ولا خلاف في وجوب غسل ذلك.

مركز تحقيق وپيوري علوم اسلامی

* * *

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١/١٤١، بدائع الصنائع: ج ١/١٨، البحر الزخار: ج ٢/٤٨، البحر الرائق: ج ١/٢٤٠، مجمع الانهر: ج ١/٦٤-٦٥، النشف في الفتاوى: ج ١/٢٥، كنز الدقائق: ١٦، اللباب: ج ١/٥٤، الهداية ج ١/٣٧، الفتاوى الهندية: ج ١/٥٠.

(٢) الكافي: ج ٣/١٧ ح ٨، التهذيب: ج ١/٣٥٥ و ٣٥٦ ح ٢٥، ٢٧ و ٢٨، الوسائل: انظر باب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة ج ١/٢٤٧.

مسألة

[٩]

[كيفية غسل اليدين]

ومتما انفردت به الامامية الابتداء في غسل اليدين للوضوء من المرافق والانتهاء إلى أطراف الأصابع. وفي أصحابنا^(١) من يظن وجوب ذلك حتى أنه لا يجزئ خلافه، وقد ذكرت في كتاب مسائل الخلاف، وفي جواب مسائل أهل الموصل الفقهية^(٢) أن الأولى أن يكون ذلك مسنوناً ومنسحباً إليه وليس بفرض حتم، فقد انفردت الشيعة على كل حال بأنه مسنون على هذه الكيفية. وباقي الفقهاء يقولون: هو مخير بين الابتداء بالأصابع وبين الابتداء بالمرافق^(٣).

والحجة على صحة ما ذهبنا إليه: مضافاً إلى الإجماع الذي ذكرناه، أن الحدث إذا تيقن فلا يزول إلا بأمر متيقن، وما هو مزيل له بيقين أولى وأحوط ممّا ليس هذه صفته، وقد علمنا أنه إذا غسل من المرافق إلى الأصابع كان مزيلاً للحدث عن اليدين بالإجماع واليقين، وليس كذلك إذا غسل من الأصابع، فالذي قلناه أحوط.

ومتما يجوز أن يحتج به على المخالف ما رووه كلهم عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه توضأ مرة مرة، ثم قال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به^(٤) فلا يخلو من أن يكون ابتداء من المرافق أو انتهى إليها، فإن كان مبتدئاً بالمرافق فيجب

(١) كالمفيد في المقنعة ص ٤٣-٤٤.

(٢) رسائل المرتضى: ج ١ ص ٢١٣.

(٣) بدائع الصنائع: ج ١/٢٢، المجموع: ج ١/٣٩٤، المحلى: ج ٢/٤٩، تحفة الفقهاء: ج ١/١٣.

(٤) سنن ابن ماجه: ج ١/١٤٥ ح ٤١٩، سنن الدارقطني: ج ١/٨٠ و ٨١ ح ٦٤، سنن البيهقي: ج ١/٨٠،

معركة السنن (للبيهقي): ج ١/٢٣١.

أن يكون خلاف ما فعله غير مقبول.

ولفظه «مقبول» يستفاد بها^(١) في عرف الشرع أمران: أحدهما: الإجزاء، كقولنا: لا تقبل^(٢) صلاة بغير طهارة. والأمر الآخر: الثواب عليها، كقولنا: إن الصلاة المقصود بها الرياء غير مقبولة، بمعنى سقوط الثواب وإن لم يجب إعادتها. وقول المعتزلة: إن صلاة صاحب الكبيرة غير مقبولة؛ لأنه لا ثواب عندهم عليها، وإن كانت مجزية لا يجب إعادتها.

ويجب حمل لفظة نفي القبول على الأمرين، غير أنه إذا قام الدليل على أن من غسل يديه وابتدأ بأصابعه وانتهى إلى المرافق يجرى وضوءه، بقي المعنى الآخر وهو نفي الثواب والفضل، وهو مرادنا.

وقد بينا في مسائل الخلاف وفي جواب أهل الموصل^(٣) إبطال استدلالهم بقوله تعالى: «إلى المرافق»^(٤)، وأنه جل ثناؤه جعلها غاية لا ابتداء، وقلنا: إن لفظة «إلى» قد تكون بمعنى الغاية وقد تكون بمعنى «مع»، وهي في الأمرين^(٥) حقيقة، واستشهدنا بقوله تعالى: «ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم»^(٦)، وقوله جل وعز: «من أنصاري إلى الله»^(٧)، ويقول أهل اللسان العربي: ولي فلان الكوفة إلى البصرة، والمراد بلفظة «إلى» في هذا كله معنى «مع»، واستشهدنا على ذلك بكثير من أشعار العرب.

(١) في «الف» و«ب»: منها.

(٢) في «الف» و«ب»: لا يقبل الله.

(٣) رسائل المرتضى: ج ١ ص ٢١٣-٢١٤.

(٤) المائدة: ٦.

(٥) في «الف» و«ب»: الأمرين معا.

(٦) النساء: ٢.

(٧) آل عمران: ٥٢.

وأجبنا عن سؤال من يسأل فيقول: إذا احتملت لفظة «إلى» المعنيين معاً فمن أين لكم أنها في الآية بمعنى «مع» دون ما ذكرناه من الغاية؟ بأن قلنا: الآية استدلال المخالف علينا لادليلنا عليه، ويكفي في كسره أن نبين احتمال اللفظة للأمرين، وأنها ليست بخالصة لأحدهما.

وقلنا أيضاً: لو كانت لفظة «إلى» في الآية تفيد الغاية لوجب الابتداء من الأصابع والانتهاء إلى المرافق ولم يجز خلافه؛ لأن أمره على الوجوب، وقد أجمعوا على أن ذلك ليس بواجب، فثبت أن المراد باللفظة في الآية معنى «مع».

مسألة

١٠١

[الترتيب بين اليدين]

ومتما انفردت به الامامية الآن وقد كان قولاً للشافعي^(١) قديماً: القول بوجوب ترتيب اليد اليمنى في الطهارة على اليسرى؛ لأن جميع الفقهاء في وقتنا هذا والشافعي في قوله الجديد لا يوجبون ذلك^(٢).

والحجة على صحة هذا المذهب: مضافاً إلى الإجماع المتردد، أننا قد دللنا على أن الابتداء في غسل اليدين بالمرافق هو الواجب، أو المسنون الذي خلافه مكروه وكل من قال من الأئمة إن الابتداء بالأصابع والانتهاء إلى المرافق مكروه أو هو خلاف الواجب ذهب إلى وجوب ترتيب اليمنى على اليسرى في الطهارة، والفرق بين المسألتين خروج عن الإجماع.

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١/١٢٥، الشرح الكبير: ج ١/١١٩، الهداية: ج ١/١٣.

(٢) حلية العلماء: ج ١/١٢٧ مختصر المزني: ٣، شرح الازهار: ج ١/٩٠، بدائع الصنائع: ج ١/٢٢، البحر

الزخازن: ج ٢/٥٩، البحر الرائق: ج ١/٢٨، المجموع: ج ١/٣٨٢، الام: ج ١/٣٠، شرح فتح القدير:

ج ١/٣١، الفتاوى الهندية: ج ١/٨، تفسير الفخر الرازي: ج ١١/١٥٩.

ويمكن أيضاً أن يحتج في ذلك عليهم بما يروونه من قوله (عليه السلام) وقد توضأ مرة مرة: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به.
فلا يخلو أن يكون قدّم اليمنى أو أخرها، فإن كان قدّمها وجب نفي إجزاء تأخيرها، وإن كان أخرها وجب نفي إجزاء تقديمها، وليس هذا بقول لأحد من الأئمة.

وليس لهم أن يقولوا: الإشارة في قوله (صلى الله عليه وآله) وقد توضأ مرة مرة: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به، إلى أفعال الوضوء دون صفاته وكيفياتها، وذلك أن الإشارة إذا أطلقت دخل تحتها الأفعال وكيفياتها؛ لأنّ كيفياتها وصفاتها كالجزم منها؛ لأنّه (عليه السلام) لو غسل وجهه على ضرب من التحديد ثم قال: لا يقبل الله الصلاة إلا به، لدلّ ذلك على وجوب الفعل وصفته.

ولولا أنّ الأمر على ما قلناه لم يفرّق النبي (صلى الله عليه وآله) بين وضوئه الأول والثاني والثالث، وقال في الثالث الذي اقتصر فيه على مرة واحدة: لا يقبل الله الصلاة إلا به، فلولا أنّ الإشارة إلى الصفات والكيفيات لكان الكلّ واحداً في أنّ الصلاة لا تقبل إلا به، إن كانت الإشارة إلى الأفعال دون الكيفيات.

على أنّ الشافعي^(١) لا يتمكّن من الطعن بذلك؛ لأنّه يستدلّ بهذا الخبر على وجوب ترتيب الطهارة في الأعضاء الأربعة ويراعي الكيفيات؛ لأنّ الترتيب كيفية وصفة، فإن طعن علينا بهذا فهو طاعن على نفسه.

(١) بداية المجتهد: ج ١/١٧، الام: ج ١/٣٠، مغني المحتاج: ج ١/٥٤، المبسوط (للسرخسي): ج ١/٥٥، المجموع: ج ١/٤٤١، احكام القرآن (للجصاص): ج ٢/٣٦٠، المحلى: ج ٢/٦٦، تفسير الفخر الرازي: ج ١١/١٥٣، البحر الزخار: ج ٢/٥٨، بدائع الصنائع: ج ١/٢٢، مختصر المزني: ٣.

مسألة

[١١]

[حد مسح الرأس]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن الفرض مسح مقدم الرأس دون سائر أبعاضه من غير استقبال للشعر، والفقهاء كلهم يخالفون في هذه الكيفية ولا يوجبونها^(١).

ولاشبهة في أن الفرض عند الامامية متعلق بمقدم الرأس^(٢)، ولا يجزئ مع صحة هذا العضو سواه، فأما ترك استقبال الشعر فهو عند أكثرهم أيضاً واجب لا يجزئ سواه، وفيهم من يرى أنه مسنون مرغّب فيه، وعلى كلّ حال فالانفراد من الامامية ثابت.

والذي يدل على صحة مذهبهم في هذه المسألة: مضافاً إلى طريقة الإجماع، أنه لا خلاف في أن من مسح مقدم رأسه من غير استقبال للشعر مزيل للحدث مطهر للعضو، وفي العدول عن ذلك لخلاف، فالواجب فعل ما يتيقن به زوال الحدث وبراءة الذمة فهو الأحوط.

مسألة

[١٢]

[استئاف ماء جديد لمسح الرأس]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن مسح الرأس إنما يجب ببسلة اليد، فإن

(١) بدائع الصنائع: ج ٤/١، البحر الزخار: ج ٢/٦٣-٦٤، البحر الرائق: ج ١/١٤، مجمع الانهر: ج ١/١١، تحفة الفقهاء: ج ١/٩-١٠، الانصاف: ج ١/١٦١، كشف القناع: ج ١/٩٨، المحرر: ج ١/١٢، شرح فتح القدير: ج ١/١٦٠-١٥، الفتاوى الهندية: ج ١/٥، حلية العلماء: ج ١/١٢٢-١٢٣، الهداية: ج ١/١٢، الكافي: ٢٢. (٢) في «الف» و«ب»: بمقدم الرأس دون سائر أبعاضه.

استأنف ماءً جديداً لم يجزئه، وحتى أنهم يقولون: إذا لم يبق في يده بلة أعاد الوضوء. ولا يجب أن يقدر أن من وافق الشيعة في جواز التوضؤ بالماء المستعمل كمالك وأهل الظاهر^(١) موافق لهم في هذه المسألة؛ لأن من ذهب إلى أن الماء المستعمل مطهر يزول الحدث به إنما يحيز مسح الرأس بلة اليد ولا يوجب، وهو مخير للمتوضئ بين أن يفعل ذلك وبين تجديد الماء، والشيعة توجب ولا تخير فيه، فالأفراد حاصل.

والذي يدل على صحة هذا المذهب: مضافاً إلى طريقة الإجماع، أن ظاهر الأمر بحكم عرف الشرع يقتضي الوجوب والفور إلا أن يقوم دليل^(٢) ومن طهر يديه هو مأمور على الفور بتطهير رأسه، فإذا جدد تناول الماء فقد ترك زماناً كان يمكن أن يطهر العضوف فيه، والفور يوجب عليه خلاف ذلك، فبظاهر الآية^(٣) على ما ترى يجب أن يمسح بلة يده رأسه.

ولا يلزم ذلك في اليدين مع الوجه؛ لأن المفروض في اليدين الغسل ولا يمكن ذلك بلة اليد من تطهير الوجه، والفرض في الرأس هو المسح وذلك يتأتى بلة تطهير اليدين، ولو لم يكن هذا الفرق ثابتاً جاز أن نخرج اليدين بدليل ليس بثابت في الرأس.

* * *

(١) الميزان (للشعراني): ج ١/١٠٠، حلية العلماء: ج ١/٨٢، بدائع الصنائع: ج ١/٦٦-٦٧، البحر الرائق:

ج ١/٩٦-٩٧، أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣/٣٤٥، أحكام القرآن (للمقريبي): ج ١٣/٤٨،

المغني (لابن قدامة): ج ١/١٨، الشرح الكبير: ج ١/١٤، بداية المجتهد: ج ١/٢٨.

(٢) في «الف» و«ب»: دليل شرعي.

(٣) المائة: ٦.

مسألة

[١٣]

[مسح الأذنين في الوضوء]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن مسح الأذنين أو غسلها غير واجب ولا مسنون وأنه بدعة. وباقي الفقهاء على خلاف ذلك^(١)، وهذه المسألة أيضاً متى تكلمنا عليه في مسائل الخلاف واستوفيناها.

وحجبتنا فيها: هي الإجماع الذي تقدم، ويمكن أن يقال: من المعلوم أنه إذا ترك مسح أذنيه فليس بعاصٍ ولا مبدع عند أحد من الأئمة، ومتى مسحها كان عند الشيعة مبدعاً عاصياً، فالأحوط هجر ما يخاف المعصية في فعله ولا يخاف التبعة في تركه.



[١٤]

[تعيين مسح الرجلين في الوضوء]

ومتما انفردت به الامامية: القول بوجوب مسح الرجلين على طريق التضييق ومن غير تخيير بين الغسل والمسح، على ما ذهب إليه الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري وأبو علي الجبائي^(٢)، وكأنَّ إيجاب المسح تضييقاً من غير بدل يقوم

(١) بدائع الصنائع: ج ١/٢٣، البحر الزخار: ج ٢/٦٥، البحر الرائق: ج ١/٢٦، مجمع الانهر: ج ١/١٦، الانصاف: ج ١/١٦٢، المحرر: ج ١/١٢، شرح فتح القدير: ج ١/٢٤، الفتاوى الهندية: ج ١/٧، حلية العلماء: ج ١/١٢٥، الهداية: ج ١/١٣، الكافي: ج ٢/٢٣، بداية المجتهد: ج ١/١٤.

(٢) البحر الزخار: ج ٢/٦٧، تحفة الفقهاء: ج ١/١١، شرح الازهار: ج ١/٨٩، المغني (لابن قدامة): ج ١/١٢١، الشرح الكبير: ج ١/١١٧، بداية المجتهد: ج ١/١٥، بدائع الصنائع: ج ١/٥، تفسير الفخر الرازي: ج ١١/١٦١، احكام القرآن (لابن العربي): ج ٢/٥٧٧، المجموع: ج ١/٤١٧.

مقامه هو الذي انفردت به في هذه الأزمنة؛ لأنه قد روي القول بالمسح عن جماعة من الصحابة والتابعين، كابن عباس (رضي الله عنه) وعكرمة وأنس وأبي العالية والشعبي وغيرهم^(١).

وهذه المسألة مما استقصينا الكلام عليها في مسائل الخلاف وبلغنا فيها أقصى الغايات، وانتهينا في تفريع الكلام وتشعيبه إلى ما لا يوجد في شيء من الكتب، غير أننا لانخلي هذا الموضوع من جملة كافية.

والذي يدل على صحة مذهبنا في إيجاب المسح دون غيره: مضافاً إلى الإجماع الذي عولنا في كل المسائل عليه، قوله جلّ، وعزّ: «يا أيّها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين»^(٢)، فأمر بغسل الوجه، وجعل للأيدي حكمها في الغسل بواو العطف، ثم ابتدأ جملة أخرى فقال: «وامسحوا برؤوسكم» فأوجب بالتصريح للرؤوس المسح، وجعل للأرجل مثل حكمها بالعطف، فلو جاز أن يخالف بين حكم الأرجل والرؤوس في المسح جاز أن يخالف بين حكم الوجه والأيدي في الغسل؛ لأنّ الحال واحدة.

وقد أجبنا عن سؤال من يسألنا فيقول: ما أنكرتم أنّ الأرجل إنّما انجرت بالمجاورة، لا لعطفها في الحكم على الرؤوس، بأجوبة:

منها: أنّ الإعراب بالمجاورة شاذّ نادر، ورد في مواضع لا يلحق بها غيرها، ولا يقاس عليها سواها بغير خلاف بن أهل اللغة، ولا يجوز حمل كتاب الله تعالى

(١) البحر الزخار ج ٢/٦٩ و ٩٧، المغني (لابن قدامة): ج ١/١٢٠، الشرح الكبير ج ١/١١٦ و ١١٧،

المحلى: ج ٢/٥٦، تفسير الفخر الرازي: ج ١١/١٦١ احكام القرآن (لابن العربي): ج ٢ ص ٥٧٧،

المبسوط: ج ١/٨.

(٢) المائدة: ٦.

على الشذوذ الذي ليس بمعهود ولا مألوف.
ومنها: أنَّ الإعراب بالمجاورة عند من أجازته إنما يكون مع فقد حرف العطف، وأتي مجاورة تكون مع وجود الحائل^(١)؟ ولو كان ما بينه وبين غيره حائل مجاوراً لكانت المفارقة مفقودة، وكلّ موضع استشهد به على الإعراب بالمجاورة مثل قولهم: جحرضت خرب، وكبير اناس في بجاد مزمل، لاحرف^(٢) فيه حائل بين ماتعدى إليه إعراب من غيره للمجاورة.

ومنها: أنَّ الإعراب بالمجاورة إنما استعمل في الموضع الذي ترتفع فيه الشبهة ويزول اللبس في الأحكام، ألا ترى أنَّ أحداً لا يشتبه عليه أنَّ لفظة «خرب» من صفات الجحر لا الضب، وأنَّ إلحاقها في الإعراب بها لا يوهم خلاف المقصود، وكذلك لفظة «مزمل» لا شبهة في أنها صفة الكبير لا صفة البجاد، وليس كذلك الأرجل؛ لأنَّه من الجائز أن تكون ممسوحة كالرؤوس، فإذا أعربت بإعرابها للمجاورة ولها حكم الأيدي في الغسل كان غاية اللبس والاشتباه، ولم تجرب بذلك عادة القوم.

ومنها - ولم نذكر هذا الوجه في مسائل الخلاف -: أنَّ محصلي أهل النحو ومحققهم^(٣) نفوا أن يكونوا أعربوا بالمجاورة في موضع من المواضع، وتأولوا الجري جحرضت خرب على أنَّهم أرادوا خرب جحره، وكبير اناس في بجاد مزمل كبيره، ويجري ذلك مجرى مررت برجل حسن وجهه.

وقد بيّنا أيضاً في مسائل الخلاف بطلان قول من ادعى أنَّ الغسل الخفيف يسمّى مسحاً - وحكي ذلك عن أبي زيد الأنصاري -^(٤) من وجوه كثيرة،

(١) في «الف»: الفاصل.

(٢) في «الف» و«ب»: لاحرف عطف.

(٣) تفسير الرازي: ج ١١/١٦١.

(٤) المجموع: ج ١/٤٢٠.

أقواها أن فائدة اللفظتين في الشريعة مختلفة وفي اللغة أيضاً، وقد فرق الله تعالى في آية الطهارة^(١) بين الأعضاء المغسولة والممسوحة، وفصل أهل الشرع بين الأمرين، فلو كانتا متداخلتين لما كان كذلك، وحقيقة الغسل توجب جريان الماء على العضو، وحقيقة المسح تقتضي إمرار الماء من غير جريان، فالتنافي بين الحقيقتين ظاهر؛ لأنه من المحال أن يكون الماء جارياً سائلاً وغير سائل ولا جار في حال واحدة، وقد بينا في مواضع كثيرة من كلامنا أن المسح يقتضي إمرار قدر من الماء بغير زيادة عليه، فلا يدخل أبداً في الغسل.

ومن قوي ما بطل هذه الشبهة أن الأرجل إذا كانت معطوفة على الرؤوس، وكانت الرؤوس بلا خلاف فرضها المسح الذي ليس بغسل على وجه من الوجوه، فيجب أن يكون حكم الأرجل كذلك؛ لأن العطف مقتضى للمسح وكيفية.

وقد بينا أيضاً في مسائل الخلاف أن القراءة في الأرجل بالنصب^(٢) لا تقدر في مذهبنا، فإنها توجب بظاهرها المسح في الرجلين كما يجاب القراءة بالجر؛ لأن موضع «برؤوسكم» موضع نصب بإيقاع الفعل، وهو قوله جل ثناؤه: «وامسحوا برؤوسكم»، وإنما جرت الرؤوس بالباء الزائدة، فإذا نصبنا الأرجل فعلى الموضع لاعلى اللفظ.

وأمثلة ذلك في الكلام العربي أكثر من أن تحصي، يقولون: لست بقائم ولا قاعداً، وأنشدوا:

(١) المائدة: الآية ٦

(٢) ممن قرأ بالنصب: علي وعبد الله بن مسعود وابن عباس في رواية ونافع وابن عمرو وعاصم في رواية حفص، ومن قرأ بالخفض عكرمة والحسن وحمة وابن كثير وابوعمر وعاصم في رواية أبي بكر، راجع أحكام القرآن (للجصاص): ج ٢/٢٤٥، وتفسير الفخر الرازي: ج ١١/١٦١، وأحكام القرآن (لابن العربي): ج ٢/٥٧٧.

معاوي إننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديد^(١)
فنصب على الموضع، ونظيره إن زيدا في الدار وعمرو، فيرفع عمرو على موضع
«إن» وما عملت فيه؛ لأن ذلك موضع رفع، ومثله مررت بزيد وعمراً، وذهبت
إلى خالد وبكراً.

وقال الشاعر:

جئني بمثل بني بدر لقومهم أو مثل اخوة منظور بن سيار^(٢)
ولما كان معنى جئني هات واعطني واحضرنى مثلهم جاز العطف بالنصب
على المعنى، وهذا أبعد مما قلناه في الآية.

وبيّنا أن نصب الأرجل عطفاً على الموضع أولى من أن نعطفها على الأيدي
والوجوه؛ لأن جعل التأثير في الكلام القريب أولى من جعله للبعيد، ولأن
الجملة الأولى المأمور فيها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستئناف الجملة
الثانية، ولا يجوز بعد انقطاع حكم الجملة الأولى أن يعطف عليها، ويجري ذلك
مجري قولهم: ضربت زيدا وعمراً وأكرمت خالداً وبشراً، أن ردّ بشر في الإكرام
إلى خالد هو وجه الكلام الذي لا يجوز غيره، ولا يسوغ رده إلى الضرب الذي قد
انقطع حكمه. على أن ذلك لو جاز لترجح ما ذكرناه؛ ليتطابق معنى القراءتين
ولا يتنافيان.

وتحديد طهارة الرجلين لا يدلّ على الغسل كما ظنه بعضهم^(٣)؛ وذلك أن
المسح فعل قد أوجبته الشريعة كالغسل، فلا ينكر تحديده كتحديد الغسل، ولو
صرّح تعالى فقال: وامسحوا أرجلكم وانتهوا بالمسح إلى الكعبين لم يك منكراً.

(١) لعقبة بن حارث الاسدي، راجع لسان العرب: ج ١٠/ ١٢٠، والجامع للشواهد: ج ٣/ ٣٣.

(٢) لم نعرّض عليه.

(٣) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٢/ ٣٤٦.

فإن قالوا: تحديد اليدين لما اقتضى الغسل، فكذلك تحديد طهارة الرجلين يقتضي ذلك.

قلنا: لم نوجب في اليدين الغسل للتحديد، بل للتصريح بغسلهما، وليس ذلك في الرجلين، وقولهم: عطف المحدود على المحدود أولى وأشبه بترتيب الكلام، ليس بمعتمد؛ لأن الأيدي معطوفة وهي محدودة على الوجه وليست في الآية محدودة، فألا جاز عطف الأرجل وهي محدودة على الرؤوس التي ليست بمحدودة.

وهذا الذي ذهبنا إليه أشبه بالترتيب في الكلام؛ لأن الآية تضمنت ذكر عضو مغسول غير محدود وهو الوجه، وعطف عليه مغسولاً محدوداً وهما اليدين، ثم استأنف ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الرأس، فيجب أن تكون الأرجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره؛ ليتقابل الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود، وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح غير محدود.

فإن عارضوا بما يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله) من الأخبار التي يقتضي ظاهرها غسل الرجلين، كروايتهم عنه (صلى الله عليه وآله) أنه توضأ مرة مرة وغسل رجله وقال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به^(١). وفي خبر آخر: أحسنوا الوضوء وأسبغوا الوضوء^(٢). وفي خبر آخر ويل للأعقاب من النار^(٣).

(١) تقدم في ص ٩٩.

(٢) سنن أبي داود: ج ١/٢٤ ح ٩٧، صحيح مسلم: ج ١/٢١٤ ح ٢٦، كنز العمال: ج ٩/٣٠٦ و ٣٠٨ ح ٢٦١٣٢ و ٢٦١٤٨.

(٣) سنن الترمذي: ج ١/٥٨ ح ٤١، سنن الدارقطني: ج ١/٩٥ ح ١ و ٢، سنن أبي داود: ج ١/٢٤ ح ٩٧، صحيح مسلم: ج ١/٢١٤ و ٢١٥ ح ٢٨٢٦ و ٣٠.

وفي خبر آخر: أنه أمر بالتخليل بين الأصابع^(١).
فالكلام على ذلك أن جميع ما رويوه أخبار آحاد لا توجب علماً، وأحسن
أحوالها أن توجب الظن، ولا يجوز أن يرجع عن ظواهر الكتاب المعلومة^(٢) بما
يقتضي الظن.

وبعد فهذه الأخبار معارضة بأخبار مثلها تجري مجراها في ورودها من طرق
المخالفين لنا، وتوجد في كتبهم وفيما ينقلونه عن شيوخهم، ونترك ذكر ما ترويه
الشيعة^(٣) وتنفرده به في هذا الباب، فإنه أكثر عدداً من الرمل والحصى.

ومتي عارضناهم بأخبارنا قالوا: مانعها ولا رواها شيوخوا ولا وجدت في
كتبنا، فليت شعري كيف يلزموننا أن نترك بأخبارهم ظواهر القرآن ونحن
لانعرفها ولا رواها شيوخوا ولا وجدت في كتبنا، ولا يجيزون لنا أن نعارض
أخبارهم التي لا نعرفها بأخبارنا التي لا يعرفونها، فهل هذا إلا محض التحكم؟
فن أخبارهم ما يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه بال على
سبابة^(٤) قوم [قائماً]^(٥) ومسح على قدميه ونعليه^(٦).

وروي عن ابن عباس أنه وصف وضوء رسول الله (صلى الله عليه وآله)
فمسح على رجليه^(٧).

(١) سنن ابن ماجه: ج ١/١٥٣ ح ٤٤٧ و ٤٤٨، سنن الدارقطني: ج ١/٩٥ ح ٢ و ٣، سنن الترمذي: ج ١/٥٦
و ٥٧ ح ٣٨ و ٣٩، كنز العمال: ج ٩/٣٠٥ ح ٢٦١٢٩.

(٢) في «م»: المعلوم.

(٣) الكافي: ج ٣/٢٩ انظر باب مسح الرأس، التهذيب: ج ١/٦٣ و ٦٤ ح ٢٨٠٢١، الاستبصار: ج ١/٦٤
انظر باب وجوب المسح على الرجلين، الوسائل: ج ١/٢٩٤ انظر باب ٢٥ من ابواب الوضوء.

(٤) السبابة: الكناسة: المصباح المنير ص ٣١٩ مادة (سبط).

(٥) الزيادة من «الف» و«م» والمصدر.

(٦) تفسير التبيان: ج ٣/٤٥٢.

(٧) التهذيب: ج ١/٦٣ ح ٢٢، الوسائل: ج ١/٢٩٥ باب ٢٥ من ابواب الوضوء ح ٦.

وقد روي عنه أنه قال: إِنَّ كتاب الله تعالى أقي بالمسح، ويأبى الناس إلا الغسل^(١).

وروي عنه أيضاً أنه قال: غسّلتان ومسحتان^(٢).

وروي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: ما نزل القرآن إلا بالمسح^(٣).

والأخبار الواردة من طرقهم في هذا المعنى كثيرة، وهي معارضة لأخبار الغسل ومسقطه لحكمها، وقد بينا في مسائل الخلاف الكلام على هذه الأخبار بياناً شافياً.

وقلنا: إِنَّ قوله (عليه السلام): ويل للأعقاب من النار، مجمل لا يدل على وجوب غسل الأعقاب في الطهارة الصغرى دون الكبرى، ويحتمل أنه وعيد على ترك غسل الأعقاب في الجنابة.

وقد روى قوم أن أجلاف الأعراب^(٤) كانوا يبولون وهم قيام، فيسترشش البول على أعقابهم وأرجلهم، فلا يغسلونها ويدخلون المسجد للصلاة، فكان ذلك سبباً لهذا الوعيد^(٥).

وقلنا أيضاً: إِنَّ الأمر بإسباغ الوضوء وإحسانه لا يدل على وجوب غسل ولا مسح في الرجلين، وإنما يدل على فعل الواجب من غير تقصير عنه ولا إخلال به، وقد علمنا أن هذا القول منه (صلوات الله عليه) غير مقتضى وجوب غسل الرأس بدلاً من مسحه، بل يقتضي فعل الواجب من مسحه من غير تقصير،

(١) التهذيب: ج ٦٣/١ ح ٢٣، الوسائل: ج ١/٢٩٥ باب ٢٥ من أبواب الوضوء ح ٧.

(٢) التهذيب: ج ٦٣/١ ح ٢٥، الوسائل: ج ١/٢٩٥ باب ٢٥ من أبواب الوضوء ح ٩.

(٣) التهذيب: ج ٦٣/١ ح ٢٤، الوسائل: ج ١/٢٩٥ باب ٢٥ من أبواب الوضوء ح ٨.

(٤) في «الف» و«ب»: العرب.

(٥) لم نعث عليه.

فكذلك الرجلان.

وقلنا: إن الأمر بتخليل الأصابع لا بيان فيه على أنه تخليل لأصابع الرجلين أو اليدين، ونحن نوجب تخليل أصابع اليدين، والقول محتمل لذلك، فلا دلالة فيه على موضع الخلاف.

ومما لم نذكر هناك أنه لابد لجميع مخالفينا من ترك ظاهر ما يروونه من قوله (صلوات الله عليه وآله): هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به؛ لأن من أداه اجتهاده ممن يقول بالتخير بين المسح والغسل ممن حكينا قوله، لابد من أن يكون مقبول الصلاة عندهم إذا أداه اجتهاده إلى المسح ومسح، فلا بد من أن يكون في الخبر شرط وهو الاجتهاد، فكأنه أراد لا يقبل الله الصلاة ممن أداه اجتهاده إلى وجوب الغسل دون غيره إلا به، وهذا ترك منهم للظاهر.

وكذلك لابد من أن يشروطوا إذا وجد الماء وتمكن من استعماله ولم يخف على نفس ولا عضو؛ لأنه متى لم يكن كذلك قبل الله جل ثناؤه صلاته وإن لم يفعل مثل ذلك الوضوء. وإذا تركوا الظاهر جاز لخصومهم أن يتركوه أيضاً.

على أنه لا فرق بين أن يعذروا من أداه اجتهاده إلى المسح على جهة التخير، من الحسن البصري وابن جرير الطبري والجبائي، ولم ينزلوهم منزلة من لا تقبل صلاته، وبين أن يعذروا الشيعة في إيجاب المسح دون غيره إذا أداهم اجتهادهم إلى ذلك أيضاً، فليس اجتهادهم في هذا الموضع بأضعف من اجتهاد أصحاب التخير.

فإن قيل: إذا قبلتم الخبر وتأولتموه فلا بد من أن تخرجوا له وجهاً يسلم على أصولكم التي هي الصحيحة عندكم، وأنتم لا ترون الاجتهاد فتشروطوه في هذا الخبر.

قلنا: إنما قلنا ذلك دفعاً لكم عن ظاهر الخبر وإخراجه من أن يكون حجة لكم، ويمكن إذا تبرعنا بقبوله أن يكون له تأويل صحيح على أصولنا، وهو أن

الفائدة في قوله (عليه السلام): لا يقبل الله الصلاة إلا به، وجوب هذا الوضوء، ويجري مجرى قولنا: لا يقبل الله صلاة إلا بطهور، والفائدة إيجاب الطهور، وقد يجب في بعض المواضع الوضوء على هذه الصفة عندنا بحيث يخاف من مسح رجله على نفسه ولا يجد بداً من غسلها للتقية، ولا فرق بين أن لا يتمكن من فعل الوضوء على الوجه المفروض، وبين فقد^(١) الماء أو الخوف على النفس من استعماله إماماً من عدو أو برد شديد، وإذا فرضنا أن من هذه حاله يخاف أيضاً من أن يتيّم كخوفه من مسح قدميه، جازت له الصلاة بغسل رجله من غير مسح لهما، وجري مجرى من حبس في موضع لا يقدر فيه على ماء يتوضأ به ولا تراب يتيّم به.



[استئناف ماء جديد للرجلين]

ومّا انفردت به الأمامية: وجوب مسح الرجلين ببلّة اليدين من غير استئناف ماء جديد لهما.
وباقى الفقهاء أجمع^(٢) يخالفون في ذلك^(٣).

(١) في «الف»: تعذر.

(٢) ساقط من «الف» و«م».

(٣) قد سبق أن الفقهاء يوجبون غسل الرجلين في الوضوء ولم يميزوا المسح، وهذا يستلزم لامحالة استئناف ماء جديد، فيمكن بناء هذه المسألة على تلك، ويمكن أن تبني هذه المسألة على مسألة طهارة الماء المستعمل ونجاسته، كما فعل الشيخ (رحمه الله) في الخلاف، فانه قال: إن باقى الفقهاء يقولون باستئناف الماء لاجل قولهم بنجاسة الماء المستعمل.

والذي يدلّ على صحّة هذا المذهب مع الإجماع المتقدم المتكرّر، أنّ كلّ من أوجب في تطهير الرجلين المسح دون غيره أوجبه ببلة اليد، والقول بأنّ المسح واجب وليست البلة شرطاً قول خارج عن الإجماع. وأيضاً ما سلكناه في مسح الرأس بالبلة، من أنّ المتوضئ مأمور إذا مسح رأسه بتطهير رجليه على الفور، فإذا تشاغل بأخذ ماء جديد فقد عدل عن الفور وأخرا مثال الأمر.

مسألة

[١٦]

[حد مسح الرجلين]

ومما انفردت به الامامية: القول بأنّ مسح الرجل^(١) هو من أطراف الأصابع إلى الكعبين، والكعبان هما العظمان الناتئان في ظهر القدم عند معقد الشراك. ووافقهم محمد بن الحسن^(٢) صاحب أبي حنيفة في أنّ الكعب ما ذكرناه، وإن كان يوجب غسل الرجلين إلى هذا الموضع. والدليل على صحّة هذا المذهب: مضافاً إلى الإجماع الذي تقدّم ذكره، أنّ كلّ من أوجب من الأئمة في الرجلين المسح دون غيره يوجب المسح على الصفة التي ذكرناها، وأنّ الكعب هو الذي في ظهر القدم، فالقول بخلاف ذلك خارج عن الإجماع.

وأيضاً فإنّ دخول الباء في الرؤوس يقتضي التبويض؛ لأنّ هذه الباء إذا

(١) في «الف» و«م»: الرجلين.

(٢) البحر الزخار: ج ٢/٦٧، شرح الازهار: ج ١/٢٩، المغني (لابن قدامة): ج ١/١٢٤، الشرح الكبير: ج ١/١٤٢، بدائع الصنائع: ج ١/٧، البحر الرائق: ج ١/١٣، مجمع الانهر: ج ١/١١، شرح فتح القدير: ج ١/١٥، احكام القرآن (لابن العربي): ج ٢/٥٧٩.

دخلت ولم تكن لتعدية الفعل إلى المفعول فلا بد لها من فائدة، وإلا كان إدخالها عبثاً، والفعل متعدّ بنفسه فلا حاجة به إلى حرف متعدّ، فلا بد من وجه يخرج إدخالها من العبث، وليس ذلك إلا بإيجاب التبعض، وإذا وجب تبعض طهارة الرؤوس فكذلك في الأرجل بحكم العطف، وكلّ من أوجب تبعض طهارة الرجل^(١) ولم يوجب استيفاء جميع العضو ذهب إلى ما ذكرناه.

وقد بيّنا في مسائل الخلاف الكلام على هذه المسألة واستوفيناه، وأجبنا من يسأل فيقول: كيف قال: «إلى الكعبين»، وعلى مذهبكم ليس في كلّ رجل إلا كعب واحد؟

بأن قلنا: إنّه تعالى أراد رجلي كلّ متطهر، وفي الرجلين كعبان على مذهبنا، ولو بنى الكلام على ظاهره لقال: وأرجلكم إلى الكعاب، والعدول بلفظ «أرجلكم» إلى أنّ المراد بها رجلا كلّ متطهر أولى من حملها على كلّ رجل. وتكلّمنا على تأويل أخبار^(٢) تعلقوا بها في أنّ الكعب هو الذي في جانب القدم بما يستغنى ها هنا عن ذكره.

مسألة

[١٧]

[تكرير الغسل والمسح]

ومّا انفردت به الإماميّة: القول بأنّ المسنون في تطهير العضوين المغسولين وهما الوجه واليدان مرتّان، ولا تكرار في الممسوحين الرأس والرجلين.

(١) في باقي النسخ الرجلين.

(٢) احكام القرآن (للجصاص): ج ٢/٣٤٧.

والفقهاء كلهم على خلاف ذلك^(١)، إلا أن أبا حنيفة^(٢) يوافقنا في أن مسح الرأس خاصة مرة واحدة.

ودليلنا على صحة مذهبنا: بعد الإجماع المتقدم، أننا قد دللنا على أن فرض الرجلين المسح دون غيره، وكل من أوجب مسحهما على هذا الوجه يذهب إلى أنه لا تكرر فيهما، وكذلك في طهارة الرأس، ويذهب أيضاً إلى أن المسنون في العضوين المغسولين المرتان بلا زيادة، والتفرقة بين هذه المسائل خروج عن الإجماع.

ولك أن تقول: قد ثبت أن المرتين في المغسولين مسنون، والزيادة على ذلك حكم شرعي لا بد فيه من دليل شرعي، ولادليل فيه؛ فإن كل شيء يعتمدونه في ذلك المرجع فيه إلى أخبار^(٣) آحاد لا يعمل بها، على ما دللنا عليه في مواضع كثيرة.



[المباشرة في الوضوء]

ومما انفردت الإمامية به: القول بوجوب تولي المتطهر وضوءه بنفسه إذا

(١) البحر الزخار: ج ٢/٦٤، البحر الرائق: ج ١/٢٦، المبسوط (للسرخسي): ج ١/٧ حلية العلماء: ج ١/١٢٤، بدائع الصنائع: ج ١/٢٢، مغني المحتاج: ج ١/٥٩، الام: ج ١/٢٦، مختصر المزني: ج ٢، بداية المجتهد: ج ١/١٣، المجموع: ج ١/٤٣٢، مجمع الانهر: ج ١/١٥.

(٢) حلية العلماء: ج ١/١٢٤، المغني (لابن قدامة): ج ١/١١٤، الشرح الكبير: ج ١/١٤٠، بدائع الصنائع: ج ١/٤، البحر الزخار: ج ٢/٦٥، البحر الرائق: ج ١/٢٦، المبسوط (للسرخسي): ج ١/٧، مجمع الانهر: ج ١/١٠، المجموع: ج ١/٤٣٢.

(٣) سنن النسائي: ج ١/٦٩، سنن ابن ماجه: ج ١/١٤٤، سنن أبي داود: ج ١/٢٦.

كان متمكناً من ذلك ولا يجزئه سواه.

والفقهاء كلهم يخالفون في ذلك^(١).

والدليل على صحة هذا المذهب مضافاً إلى الإجماع، قوله تعالى: «يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين»^(٢)، فأمرنا بأن نكون غاسلين وماسحين، والظاهر يقتضي تولي الفعل حتى يستحق التسمية؛ لأن من وضأ غيره لا يسمى غاسلاً وماسحاً على الحقيقة.

وأيضاً فإن الحدث متيقن ولا يزول إلا بيقين، وإذا تولّى تطهير أعضائه زال الحدث بيقين، وليس كذلك إذا تولاه له غيره.



[ناقضية النوم للوضوء]

ومما ظنّ انفراد الامامية به: القول بأن النوم حدث ناقض للطهارة على اختلاف حالات النائم، وليس هذا ممّا انفردت به الامامية؛ لأنه مذهب المزي^(٣) صاحب الشافعي.

(١) بدائع الصنائع: ج ١/٢٣، البحر الزخان ج ٢/٧٦، الانصاف: ج ١/١٦٥، كشف القناع: ج ١/١٠٦، نيل الاوطان ج ١/٢١٩، شرح الازهار ج ١/٩٤، السيل الجران ج ١/٨٨، مغني المحتاج: ج ١/٦١.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) مختصر المزي: ٣، حلية العلماء: ج ١/١٤٥، البحر الزخان ج ٢/٨٨، المحلى: ج ١/٢٢٣، المجموع: ج ٢/١٧، عمدة القاري: ج ٣/١٠٩، نيل الاوطان ج ١/٢٣٩، فتح الباري: ج ١/٢٥١، معرفة السنن (للبيهقي): ج ١/٣٠٥.

وقد استقصينا هذه المسألة في الكلام على مسائل الخلاف، ودللنا على صحتها بقوله جلّ ثناؤه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» الآية، وقد نقل أهل التفسير^(١) وأجمعوا على أنّ المراد إذا قُمْتُمْ من النوم، وأنّ الآية قد خرجت على سبب يقتضي ما ذكرناه، فكأنّه تعالى قال: إذا قُمْتُمْ إلى الصلاة من النوم، وهذا الظاهر يوجب الوضوء من كلّ نوم، وإجماع الامامية أيضاً حجة في هذه المسألة.

وقد عارضنا المخالف لنا فيها بما يروونه في كتبهم وأحاديثهم من قوله (صلى الله عليه وآله): العين وكاء السه^(٢) فمن نام فليتوضأ^(٣)، واستوفينا ذلك بما لا طائل في ذكر جميعه هاهنا.



[عدم ناقضية المذي والوذى للوضوء]

ومتما انفردت الامامية عن القول بأنّ المذي والوذى لا ينقضان الوضوء على كلّ حال؛ لأنّ مالكا وإن ذهب إلى أنّهما لا ينقضان الوضوء متى خرجا على وجه يخالف العادة، فإنّه يذهب إلى نقض الطهر بهما إذا كانا معتادين^(٤)، فالانفراد من الامامية ثابت على كلّ حال.

(١) تفسير الطبري: ج ٦/٧٢، تفسير العياشي: ج ١/٢٩٧، الدر المنثور: ج ٢/٢٦٢.

(٢) السه: الاست، الصحاح: ج ٦/٢٢٣٣ مادة (سته).

(٣) سنن ابن ماجه: ج ١/١٦١ ح ٤٧٧، سنن أبي داود: ج ١/٥٢ ح ٢٠٣، وسنن البيهقي: ج ١/١١٨،

سنن الدارقطني: ج ١/١٦١ ح ٥، كنز العمال: ج ٩/٣٤٢ ح ٢٦٣٤٧.

(٤) المدونة الكبرى: ج ١/١٠، القوانين الفقهية: ٣١، المنتقى: ج ١/٨٨، المجموع: ج ٢/٧، بداية المجتهد:

ج ١/٣٥، الكافي: ١٠، التفریع: ج ١/١٩٦، الهداية: ج ١/٣٢١.

ودليلهم على ذلك : بعد إجماعهم عليه، أن نقض الطهر حكم شرعي لا محالة لا يجوز إثباته إلا بدليل شرعي، ولا دليل على أنها ينقضان، والرجوع إلى أخبار الآحاد في ذلك غير مغني، لأننا قد بينا في مواضع أن أخبار الآحاد لا يعمل عليها في الشريعة.

ويمكن أن يحتج على المخالفين بما يروونه عن النبي (صلى الله عليه وعلى آله) في ذلك من قوله لا وضوء إلا من صوت أوريح^(١).

مسألة

[٢١١]

[ترتيب غسل الجنابة]

ومما انفردت به الإمامية: القول بترتيب^(٢) غسل الجنابة، وأنه يجب غسل الرأس ابتداءً ثم الميامن ثم الميسر، وإنما كانت بذلك منفردة لأن الشافعي وإن وافقها في وجوب ترتيب الطهارة الصغرى، فهو لا يوجب الترتيب في الكبرى^(٣)، وأبو حنيفة ومن وافقه يسقطون الترتيب في الطهارتين^(٤).

دليلنا: مضافاً إلى الإجماع المتردد، أن الجنابة إذا وقعت بيقين لم يزل

(١) سنن الترمذي: ج ١/١٠٩ ح ٧٤، مسند أحمد بن حنبل: ج ٢/٤٧١، سنن ابن ماجه: ج ١/١٧٢ ح ٥١٥، سنن البيهقي: ج ١/١١٧، كنز العمال: ج ١/٣٣١ ح ٢٦٢٨٥، جامع الاصول: ج ٧/١٩٤ ح ٥٢١٤.

(٢) في «الف»: بوجوب ترتيب.

(٣) حلية العلماء: ج ١/١٢٧، مغني المحتاج: ج ١/٧٤، المجموع: ج ٢/١٨٤، الام: ج ١/٤٠، مختصر المزني: ٥، الوجيز: ج ١/١٨.

(٤) حلية العلماء: ج ١/١٢٧، بدائع الصنائع: ج ١/٣٤، البحر الزخار: ج ٢/١٠٧، البحر الرائق: ج ١/٥٠، اللباب: ج ١/١٤-١٥، الهداية: ج ١/١٦، الفتاوى الهندية: ج ١/١٣-١٤، تحفة الفقهاء: ج ١/٢٨-٢٩.

حكمها إلا بيقين، وقد علمنا أنه إذا رتب الغسل تيقن زوال حكم الجنابة وليس كذلك إذا لم يرتب.

وأيضاً فإن الصلاة واجبة في ذمته فلا تسقط إلا بيقين، ولا يقين إلا مع ترتيب الغسل.

وأيضاً فقد ثبت وجوب ترتيب الطهارة الصغرى، ولا أحد أوجب الترتيب فيها على كل حال ولم يشترط ذلك بالاجتهاد، وإن شئت أن تقول: ولا أحد لم يعذر تارك الترتيب فيها، إلا وهو موجب لترتيب غسل الجنابة، فالقول بخلافه خروج عن الإجماع.

مسألة

[٢٢]

[قراءة القرآن للجنب والحائض]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن الجنب والحائض يجوز أن يقرأ من القرآن ما شاء إلا عزائم السجود، وهي سجدة لقمان وسجدة الحواميم^(١) وسورة النجم وقرأ باسم ربك الذي خلق.

وإنما كانت منفردة بذلك لأن داود يبيحها قراءة قليل القرآن وكثيره من غير استثناء^(٢).

ومالك يجوز للجنب أن يقرأ من القرآن الآية والآيتين، ويجوز للحائض والنفساء أن تقرأ من القرآن ما شاءتا^(٣).

(١) في «الف» و«م»: حم.

(٢) المحلى: ج ١/٨٠، المجموع: ج ٢/١٥٨، البحر الزخار: ج ٢/١٠٣، الميزان: ج ١/١٢١.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج ٣/١٥٢، شرح فتح القدير: ج ١/١٤٨، بداية المجتهد: ج ١/٥٠، المغني

(لابن قدامة): ج ١/١٣٤، المحلى: ج ١/٧٨، البحر الزخار: ج ٢/١٠٣، الميزان: ج ١/١٢١.

وأبو حنيفة وأصحابه يحظرون على الجنب والحائض قراءة القرآن إلا أن يكون دون آية^(١).

فأما الشافعي فيمنعهما من قراءة القليل والكثير^(٢).

دليلنا على صحة ما ذكرنا: الإجماع الذي تكرر، وقوله تعالى: «فاقرؤوا ما تيسر من القرآن»^(٣)، وقوله تعالى: «إقرأ باسم ربك الذي خلق»^(٤)، وظاهر عموم ذلك يقتضي حال الجنابة وغيرها.

فإن ألزمنا قراءة السجدة، قلنا: أخرجناها بدليل.

ويمكن أن يكون الفرق بين عزائم السجود وغيرها أن فيها سجوداً واجباً، والسجود لا يكون إلا على طهر.

مسألة

[٢٣]

[وقت التيمم]

ومتما انفردت به الإمامية: القول بأن التيمم إنما يجب في آخر وقت الصلاة وعند تضييقه والخوف من فوت الصلاة متى لم يتيمم، وإن قدمه على هذا الوقت لم يجزئه.

(١) الفتاوى الهندية: ج ١/٣٨، شرح معاني الآثار: ج ١/٩٠، المبسوط (للسرخسي): ج ٣/١٥٢، المجموع: ج ٢/١٥٨، المغني (لابن قدامة): ج ١/١٣٥، المحلى: ج ١/٧٨، بدائع الصنائع: ج ١/٣٧-٣٨، البحر الزخار: ج ٢/١٠٣، البحر الرائق: ج ١/١٩٩، الميزان: ج ١/١٢١.

(٢) سنن الترمذي: ج ١/٢٣٦، المجموع: ج ٢/١٥٨، الفتح الرباني: ج ٢/١٢٢، المغني (لابن قدامة): ج ١/١٣٥، البحر الزخار: ج ٢/١٠٣، الميزان: ج ١/١٢١، الوجيز: ج ١/١٨، مغني المحتاج: ج ١/٧٢، نيل الاوطان: ج ١/٢٨٣-٢٨٤.

(٣) المزمل: ٢٠.

(٤) العلق: ١.

وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك ؛ لأنّ أبا حنيفة يجوز تقديمه على دخول الوقت^(١)، والشافعي لا يجوز ذلك ، لكنّه يجوّزه في أول الوقت^(٢)، وأبو حنيفة يستحبّ تأخيرها إلى آخر الوقت^(٣)، والشافعي يستحبّ تقديمه في أوله^(٤).

دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه : الإجماع المتكرّر. وأيضاً فالتيتمّ بلا خلاف إنّها هو طهارة ضرورة، ولا ضرورة إليه إلا في آخر الوقت، وما قبل هذه الحال لم يتحقّق فيه ضرورة.

وليس للمخالف أن يتعلّق بظاهر قوله جلّ وعزّ: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»^(٥)، وأنّه لم يفرّق بين أول الوقت وآخره؛ لأنّ الآية لو كان لها ظاهر يخالف قولنا جاز أن نخصّه بما ذكرناه من الأدلّة، فكيف ولا ظاهر لها ينافي ما نذهب إليه؛ لأنّه جلّ ثناؤه قال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ»^(٦)، وأراد بلا خلاف إذا أردتم القيام إلى الصلاة، ثمّ أتبع ذلك حكم العادم للماء الذي يجب عليه التيمّم، فيجب على من تعلّق بهذه الآية أن يدلّ على أنّ من كان في أول الوقت له أن يريد الصلاة ويعزم على القيام إليها، فإنّا

(١) بداية المجتهد: ج ١/٦٩، المبسوط (للسرخسي): ج ١/١٠٩، المجموع: ج ٢/٢٤٣، المغني (لابن قدامة):

ج ١/٢٣٥، التفسير الكبير (للرازي): ج ١١/١٧٣، بدائع الصنائع: ج ١/٥٤، البحر الزخار:

ج ٢/١٢٣، البحر الرائق: ج ١/١٥٦، كنز الدقائق: ١٠.

(٢) الهداية (للحسني): ج ٢/١٢٦، الام: ج ١/٤٦، مختصر المزني: ٧، مغني المحتاج: ج ١/١٠٥، الوجيز:

ج ١/٢٢٢، بداية المجتهد: ج ١/٦٩، المبسوط (للسرخسي): ج ١/١٠٩، المجموع: ج ٢/٢٤٣.

(٣) بدائع الصنائع: ج ١/٥٤، المحلّ: ج ٢/١٢٠، تفسير السفخر الرازي: ج ١١/١٧٤، الهداية

(للمرغيناني): ج ١/٢٦، الهداية (للانصاري): ٥٥، مجمع الانهر: ج ١/٤٣.

(٤) مختصر المزني: ٧، بدائع الصنائع: ج ١/٥٥، الام: ج ١/٤٦، تفسير الفخر الرازي: ج ١١/١٧٤، مغني

المحتاج: ج ١/٨٩.

(٥) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

(٦) المائدة: ٦.

نخالف في ذلك ونقول: ليس لمن عدم الماء أن يريد الصلاة في أول الوقت. وليس لهم أن يفصلوا بين حكم الجملتين ويقولوا: إن إرادة الصلاة شرط في الجملة الأولى التي أمر فيها بالطهارة بالماء مع وجوده، وليست شرطاً في الجملة الثانية التي ابتدأها «وَأِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ»^(١)، وذلك لأن الشرط الأول لو لم يكن شرطاً في الجملتين معاً لكان يجب على المريض والمسافر إذا أحدثا التيمم وإن لم يريدوا الصلاة، وهذا لا يقوله أحد.

مسألة

[٢٤١]

[حد الوجه في التيمم]

ومتما انفردت الامامية به: القول بأن مسح الوجه بالتراب في التيمم إنما هو إلى طرف الأنف من غير استيعاب له؛ فإن باقي الفقهاء يوجبون الاستيعاب له^(٢).

والامامية وإن اقتصررت في التيمم على ظاهر الكف فلم تنفرد بذلك؛ لأنه قد روي عن الأوزاعي^(٣) مثله.

والذي يدل على ما ذكرناه: مضافاً إلى الإجماع، وقوله جل ثناؤه: «فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ»^(٤)، ودخول الباء إذا لم يكن لتعدية الفعل إلى

(١) المائة: ٦.

(٢) اللباب: ج ٣١/١، المحلى: ج ١٤٧/٢، الهداية (للانصاري): ٥٢، المجموع: ج ٢١١/٢، التفسير الكبير (للرازي): ج ١٧٢/١١، المغني (لابن قدامة): ج ٢٥٧/١، بدائع الصنائع: ج ٤٦/١، البحر الزخار: ج ١٢٤/٢، البحر الرائق: ج ١٤٤/١، كشف القناع: ج ٩٨/١، كنز الدقائق: ١٠.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج ١٠٧/١، المغني (لابن قدامة): ج ٢٤٥/١، المجموع: ج ٢١١/٢، المحلى: ج ١٥٦/٢، نيل الاوطان: ج ٣٣٢/١.

(٤) المائة: ٦.

المفعول لابد له من فائدة وإلا كان عبثاً، ولا فائدة بعد ارتفاع التعدية إلا التبعض.

وأيضاً فإن التيمم طهارة موضوعها التخفيف، فلا يجوز استيعاب الأعضاء فيها كاستيعابها في طهارة الاختيار، فلهذا كانت في عضوين وكانت الطهارة الأخرى في أربعة.

مسألة

[٢٥]

[أقل الطهر]

ومتما يشتبه انفراد الامامية به القول بأن أقل الطهر بين الحيضتين عشرة أيام.

وقد روي من بعض الجهات عن مالك^(١) مثل ذلك بعينه، وفي روايات أخراته لا يوقت^(٢).

وعند أبي حنيفة وأصحابه والشافعي أقل الطهر خمسة عشر يوماً^(٣).
دليلنا: الإجماع المتقدم.

(١) بداية المجتهد: ج ١/٥١، المجموع: ج ٢/٣٨٠، احكام القرآن (للجصاص): ج ١/٣٤٤، بدائع الصنائع: ج ١/٤٠.

(٢) المدونة الكبرى: ج ١/٥١، شرح العناية (ضمن شرح فتح القدير): ج ١/١٥٥، احكام القرآن (للجصاص): ج ١/٣٤٤، المجموع: ج ٢/٣٨٠، التفرع: ج ١/٢٠٦.

(٣) الام: ج ١/٦٧، الفتاوى الهندية: ج ١/٣٧، الهداية: ج ١/٣٢، المبسوط (للسرخسي): ج ٣/١٤٨، اللباب: ج ١/٤٥، المحلى: ج ٢/٢٠٠، المغني (لابن قدامة): ج ١/٣٢٣، بداية المجتهد: ج ١/٥١، المجموع: ج ٢/٣٧٥، شرح فتح القدير: ج ١/١٥٥، احكام القرآن (للجصاص): ج ١/٣٤٤، بدائع الصنائع: ج ١/٤٠، البحر الزخار: ج ٢/١٣٣، البحر الرائق: ج ١/٢٠٧-٢٠٨.

وأيضاً فإنّ المدة التي ذهبنا إليها وهي عشرة أيّام مجمع عليها، وعلى من ذهب إلى الزيادة عليها الدلالة، ولا حجة في ذلك تعتمد.
وأيضاً فإنّ قولنا أحوط للعبادات؛ لأنّنا نوجب على المرأة عند مضيّ عشرة أيّام على انقطاع الدم الصلاة والصوم، وهم يراعون مضيّ خمسة عشر يوماً، فقولنا أولى في الاحتياط للعبادة وأشدّ استظهاراً فيها.

مسألة

[٢٦]

[كفارة وطء الحائض]

ومما انفردت الامامية به: إيجابها على من وطئ زوجته في أوّل الحيض أن يتصدّق بدينار وفي وسطه نصف دينار وفي آخره ربع دينار.
ومن عداهم يخالف في هذا الترتيب؛ لأنّ ابن حنبل وإن وافقهم في إيجاب الكفارة بالوطء في الحيض يذهب إلى أنّه يجب أن يتصدّق بدينار أو نصف دينار^(١).

وقال الشافعي في قوله القديم: يتصدّق بدينار^(٢)، وفي القول الجديد: يستغفر الله ولا كفارة تلزمه^(٣)، وبذلك قال أبو حنيفة وأصحابه ومالك وربيعة والليث بن سعد^(٤).

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١/٣٢٣، الشرح الكبير: ج ١/٣١٧، المحلى: ج ٢/١٨٧، بداية المجتهد: ج ١/٦٠، عارضة الاحوذى: ج ١/٢١٨، الهداية (للحسني): ج ٢/٧٢.

(٢) المجموع: ج ٢/٣٥٩.

(٣) عمدة القاري: ج ٣/٢٦٦، شرح النووي لصحيح مسلم: ج ٣/٢٠٤، بداية المجتهد: ج ١/٦٠، المغني (لابن قدامة): ج ١/٣٥١، سبل السلام: ج ١/١٠٥، المجموع: ج ٢/٣٥٩، البحر الزخار: ج ٢/١٣٧، عارضة الاحوذى: ج ١/٢١٨.

(٤) الفتاوى الهندية: ج ١/٣٩، الفتح الرباني: ج ٢/١٥٧، المجموع: ج ٢/٣٦٠ و٣٦١، بداية المجتهد:

وحكى المزي عن محمد بن الحسن أنه قال: يتصدق بدينار أو نصف دينار^(١).

دليلنا: الإجماع المعتمد عليه في كل المسائل.

ومما يعارضون به مايروونه عن ابن عباس عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: من أتى أهله^(٢) وهي حائض فليتصدق بدينار أو نصف دينار^(٣).

وليس لهم أن يحملوا ذلك على الاستحباب؛ لأن ظاهر الأمر في الشرع يقتضي الوجوب؛ ولأنهم لا يستحبون هذا المبلغ المخصوص لأجل هذا الوطء، وإنما يستحبون الصدقة على الإطلاق، والخبر يقتضي خلاف ذلك.

فإن قيل: الخبر الذي عارضتم به يقتضي التخيير بين دينار ونصف دينار. قلنا: يحتمل أن يريد بدينار إن وطئ في أول الحيض، وبنصفه إن وطئ في وسطه.

ويمكن أن يكون الوجه في ترتيب هذه الكفارة أن الواطئ في أول الحيض لاشقة عليه من ترك الجماع لقرب عهده به فغلضت كفارته، والواطئ في آخره مشقة شديدة لتطاول عهده به فكفارته أنقص، وكفارة الواطئ في نصف الحيض متوسطة بين الأمرين.

ج ١/٦٠، المغني (لابن قدامة): ج ١/٣٥١، الشرح الكبير: ج ١/٣١٧، البحر الزخار: ج ٢/١٣٧، البحر الرائق: ج ١/١٩٧.

(١) نقل عنه بعضهم التصدق بدينار، كابن حزم في المحلى: ج ٢ ص ١٨٧.

(٢) في «الف»: امرأته.

(٣) سنن أبي داود: ج ١/٦٩، سنن ابن ماجه: ج ١/٢١٠ ح ٦٤٠، سنن النسائي: ج ١/١٥٣ و ١٨٨،

مسند احمد بن حنبل: ج ١/٢٣٠ و ٢٣٧، سنن البيهقي: ج ١/٣١٤.

مسألة

[٢٧]

[وطاء الحائض بعد انقطاع الدم]

ومتما يظنّ انفراد الامامية به: القول بجواز أن يطىء الرجل زوجته إذا طهرت من دم الحيض وإن لم تغتسل متى مست به الحاجة إليه، ولم يفرقوا بين جواز ذلك في مضي أكثر الحيض أو أقله.

ووافق الشيعة في ذلك داود^(١) وقال بمثل قولها.

وأبو حنيفة وأصحابه يجوّزون له أن يطئها قبل أن تغتسل إذا انقطع دمها إن كان ذلك بعد مضيّ زمان أكثر الحيض، وإن كان فيما دون أكثر الحيض لم يجزله وطؤها إلا بأن تغتسل أو يمضي عليها وقت صلاة كاملة^(٢).

وقال الشافعي: ليس له أن يطئها حتى تغتسل على كلّ حال^(٣).

دليلنا: الإجماع المتقدم، وقوله تعالى: «والذين هم لفروجهم حافظون * إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم»^(٤)، وقوله جلّ وعزّ: «فأتوا حرثكم أنى شئتم»^(٥)، وعموم هذه الطواهر يتناول^(٦) موضع الخلاف.

وأيضاً قوله جلّ ثناؤه: «ولا تقربوهنّ حتى يطهرن»^(٧)، ولا شبهة في أن

(١) المجموع: ج ٢/٣٧٠، البحر الزخار: ج ٢/١٣٨.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ١/٣٥٣، الشرح الكبير: ج ١/٣١٦، شرح فتح القدير: ج ١/١٥١، بداية المجتهد: ج ١/٥٩، المحلى: ج ٢/١٧٣، المجموع: ج ٢/٣٧٠، البحر الزخار: ج ٢/١٣٨، المبسوط (للسرخسي): ج ٣/٢٠٨، الهداية: ج ١/٣١، الهداية (للحسني): ج ٢/٦٩.

(٣) الام: ج ١/٥٩، المجموع: ج ٢/٣٧٠، شرح النووي لصحيح مسلم: ج ٣/٢٠٥، بداية المجتهد: ج ١/٥٩، البحر الزخار: ج ٢/١٣٨، الهداية (للحسني): ج ٢/٦٩.

(٤) المؤمنون: ٥ و٦، المعارج: ٢٩ و٣٠.

(٥) البقرة: ٢٢٣.

(٦) في «الف»: يقتضي.

(٧) البقرة: ٢٢٢.

المراد بذلك انقطاع الدم دون الاغتسال، وجعله جلّ ثناؤه انقطاع الدم غاية يقتضي أنّ ما بعده بخلافه.

وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في مسائل الخلاف وبلغنا غايته، وذكرنا معارضتهم بالقراءة الأخرى في قوله جلّ ثناؤه: «حتى يطهّرن» فإنّها قرئت بالتشديد، ومع التشديد لا بدّ من أن يكون المراد بها الطهارة بالماء، وأجبنا عنها.

مسألة

[٢٨]

[أكثر النفاس]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن أكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوماً؛ لأنّ باقي الفقهاء يقولون بخلاف ذلك؛ فيذهب أبو حنيفة وأصحابه والثوري والليث بن سعد إلى أنّ أكثره أربعون يوماً^(١).
وذهب مالك والشافعي إلى أنّ أكثره ستون يوماً^(٢).
وحكى الليث أنّ في الناس من يذهب إلى أنّه سبعون يوماً^(٣).

(١) الباب: ج ٤٨/١، المبسوط (للسرخسي): ج ٣، ١٤٩ و ٢١٠، الفتاوى الهندية: ج ٣٧/١، المغني (لابن قدامة): ج ٣٥٨/١، الشرح الكبير: ج ٣٦٨/١، سنن الترمذي: ج ٢٥٨/١، المجموع: ج ٥٢٤/٢، المحلى: ج ٢٠٣/٢، بداية المجتهد: ج ٥٤٠-٥٣/١، بدائع الصنائع: ج ٤١/١، البحر الزخار: ج ١٤٦/٢، البحر الرائق: ج ٢٢٠/١، الهداية: ج ٣٤/١.

(٢) مختصر المزني: ص ٦١، التنبيه: ص ٢٢، المدونة الكبرى: ج ٥٣/١، الهداية: ج ٣٤/١، المبسوط (للسرخسي): ج ١٤٩/٣، المحلى: ج ٢٠٣/٢، شرح فتح القدير: ج ١٦٦/١، المجموع: ج ٥٢٤/٢، المغني (لابن قدامة): ج ٣٥٨/١، الشرح الكبير: ج ٣٦٨/١، بداية المجتهد: ج ٥٣/١، اختلاف الفقهاء (للمروزي): ص ٣٨، البحر الزخار: ج ١٤٦/٢.

(٣) المبسوط: ج ١٤٩/٣، المجموع: ج ٥٢٤/٢، بدائع الصنائع: ج ٤١/١، البحر الزخار: ج ١٤٦/٢.

وحكي عن الحسن البصري أن أكثر النفاس خمسون يوماً^(١).
والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد ذكره.
وأيضاً فإن النساء يدخلن في عموم الأمر بالصلاة والصوم، وإنها تخرج
النفاس بالآثام التي راعتها الإمامية بإجماع الأمة على خروجها، وما زاد على هذه
الآثام لا دليل قاطع يدل على إخراجها من العموم، والظاهر يتناولها.
وأيضاً فإن الآثام التي ذكرناها مجمع على أنها نفاس، وما زاد عليها لا يجوز
إثباته نفاساً بأخبار الآحاد والقياس؛ لأن المقادير الشرعية كلها لا يجوز إثباتها
إلا من طريق مقطوع به، وقد تكلمنا في هذه المسألة في جملة ما خرج لنا من
مسائل الخلاف.



[الترتيب في غسل الميت]

ومما انفردت به الإمامية: القول بوجوب ترتيب غسل الميت، وأن يبدأ
برأسه^(٢) ثم بيمينه ثم بشماله.
والدليل على صحة ذلك: إجماع الفرقة المحقة على ما تقدم.
وأيضاً فقد ثبت وجوب ترتيب غسل الجنابة، وكل من أوجب ذلك
أوجب ترتيب غسل الميت، فالفرق^(٣) بين المسألتين يخالف إجماع الأمة.

(١) سنن الترمذي: ج ١/٢٥٨، الشرح الكبير: ج ١/٣٦٨، المجموع: ج ٢/٥٢٤، البحر الزخار:
ج ٢/١٤٦.

(٢) في «الف»: بغسل رأسه.

(٣) في «الف»: والفارق.

مسألة

[٣٠]

[وضع الجريدتين مع الميت]

ومما انفردت به الإمامية: استحبابهم أن يدرج مع الميت في أكفانه جريدتان خضراوان رطبتان من جرايد النخل طول كل واحدة عظم الذراع. وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعرفوه^(١).
دليلنا على ذلك: الإجماع المتقدم ذكره.

وقد روي من طرق معروفة أن سفيان الثوري سأل يحيى بن عباد المكي عن التخضير، فقال: إن رجلاً من الأنصار هلك فأوذن رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال: خضروا صاحبكم فما أقل المتخضرين يوم القيامة، قالوا: وما التخضير؟ قال: جريدة خضراء توضع من أصل اليدين إلى أصل الترقوة^(٢).
وقد قيل: إن الأصل في الجريدة أن الله تعالى لما هبط آدم (عليه السلام) من الجنة إلى الأرض استوحش وشكيا ذلك إلى جبرئيل (عليه السلام) وسأله أن يسأل الله جل ثناؤه أن يؤنسه بشيء من الجنة، فأنزل الله جل وعلا عليه النخلة فعرفها وأنس بها^(٣). ولذلك قيل: إن النخلة عمّتكم^(٤)؛ لأنها كانت كالأخت لآدم (عليه السلام)، فلما حضرته الوفاة قال لولده: اجعلوا معي من

(١) الام: ج ١/٣٦٦، اختلاف الفقهاء: ص ٦٦، المجموع: ج ٥/٢٠٤، بدائع الصنائع:

ج ١/٣٠٨، البحر الزخار: ج ٣/١٠٤.

(٢) الكافي: ج ٣/١٥٢ ح ٢، من لا يحضره الفقيه: ج ١/١٤٥ ح ٤٠٥، الوسائل: ج ٢/٧٣٦ باب ٧ من أبواب التكفين ح ٣.

(٣) المقنعة: ٨٢-٨٣، التهذيب: ج ١/٣٢٦ ح ١٢٠، الوسائل: ج ٢/٧٣٨، باب ٧ من أبواب التكفين ح ١٠.

(٤) المحاسن: ٥٢٨ ح ٧٦٨، الوسائل: ج ١٧/١١٣ باب ٧٨ من أبواب الاطعمة المباحة ح ١.

هذه النخلة شيئاً في قبري، فجعلت معه الجريدة، وجرت السنة بذلك .
 وليس ينبغي أن يعجب من ذلك، فالشرائع المجهولة العلة لا يعجب منه،
 وما التعجب من ذلك إلا كتعجب الملحد من الطواف بالبيت ورمي الجمار
 وتقبيل الحجر، ومن غسل الميت نفسه وتكفينه مع سقوط التكليف عنه.



مركز تحقيق ونشر العلوم الإسلامية

کتاب الصلاة

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

كتاب الصلاة

مسألة

[٣١]

[الصلاة في الأبريسم]

ومتما انفردت به الإمامية: القول بأن الصلاة لا تجزئ في الثوب إذا كان من إبريسم محض؛ لأن باقي الفقهاء يخالف في ذلك^(١).

والحجة لنا على ما ذهبنا إليه: مضافاً إلى إجماع الإمامية عليه، أنه لا خلاف في تحريم لبس الأبريسم المحض على الرجال، وظاهر التحريم يقتضي فساد الأحكام المتعلقة بالمحرم جملة، ومن أحكام هذا اللبس المحرم صحة الصلاة، فيجب أن تكون الصلاة به فاسدة؛ لأن كل حكم لمنهي عنه يجب أن يكون فاسداً على ظاهر النهي إلا أن تمنع من ذلك دلالة.

ونحن وإن كنا نذهب إلى أن النهي من طريق الوضع اللغوي لا يقتضي ذلك، فإنه للعرف^(٢) الشرعي يقتضيه؛ لأنه لا شبهة في أن الصحابة ومن تبعهم ما كانوا يحتاجون في الحكم بفساد الشيء وبطلان تعلق الأحكام الشرعية به إلى

(١) الام: ج ١/٩١، المجموع: ج ٣/١٨٠، عمدة القاري: ج ٤/٩٨، بداية المجتهد: ج ١/١١٩.

(٢) في «الف» و«ب»: فان العرف.

أكثر من ورود نهى الله تعالى أو رسوله (صلى الله عليه وآله)؛ ولهذا لما عرفوا نهيه (عليه السلام) عن عقد الربا حكموا بفساد العقد وبأنه غير مجزئ، ولم يتوقف أحد منهم في ذلك على دليل سوى النهي، ولا قال أحد قط منهم: النهي إنما يقتضى قبح الفعل، ويحتاج إلى دلالة أخرى على الفساد وعدم الإجزاء، وهذا عرف لا يمكن جحده.

وأيضاً فإن الصلاة في ذمة هذا المكلف بيقين.

[وينبغي أن يسقطها] ^(١) بيقين مثله، وإذا صلى في الأبريسم المحض لا يعلم قطعاً أن ذمته قد برئت كما يعلم ذلك في الثوب من القطن والكتان، فيجب أن تكون الصلاة فيه غير مجزئة؛ لعدم دليل الثقة ^(٢) ببراءة الذمة.



[الصلوة في وبر الأرنب والثعالب وجلودها]

ومتما تفردت الإمامية: أن الصلاة لا تجوز في وبر الأرنب والثعالب ولا في جلودها وإن ذبحت ودبغت الجلود.

والوجه في ذلك الإجماع المتردد ذكره، وماتقدم أيضاً من أن الصلاة في الذمة بيقين فلا تسقط إلا بيقين، ولا يقين في سقوط صلاة من صلى في وبر أرنب أو ثعلب أو جلدهما.

* * *

(١) في «الف»: فلا تسقط إلا.

(٢) في «الف» و«ب»: البتة.

مسألة

[٣٣]

[النجاسة المعفو عنها في الصلاة]

ومتما انفردت الامامية به جواز صلاة من صلى وفي قلنسوته نجاسة أو تكته أو ماجرى مجراها مما لا تتم الصلاة به على الانفراد. والوجه في ذلك الاتفاق المتقدم ذكره. ويمكن أن يقال أيضاً: إن التكة لاحظ لها في أجزاء الصلاة ولا تصح الصلاة بها على انفراد، فجرى وجودها مجرى عدمها، وكأنها من حيث لا تأثير لها في أجزاء الصلاة تجري مجرى ما ليس عليه من الثياب. فإذا أُلزمتنا ذلك في العمامة والرداء وما جرى مجراها مما لاحظ له في أجزاء الصلاة، اسقطنا ذلك بأن العمامة والرداء يمكن أن يكون لهما حظ في ستر العورة واستباحة الصلاة، فهما وإن لم يسترا في بعض الأحوال؛ فإنها مما يتأتى فيه ستر العورة، وليس كذلك التكة وما يجري مجراها.

مسألة

[٣٤]

[ما يجوز السجود عليه]

ومتما انفردت به الامامية: المنع من السجود في الصلاة على غير ما أنبتت الأرض، والمنع من السجود على الثوب المنسوج من أي جنس كان. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويحيزون السجود على كل طاهر من الأجناس كلها^(١)، ومالك خاصة يكره الصلاة على الطنافس والبسط من

(١) الهداية: ج ١/٥٠، الام: ج ١/١١٤، المجموع: ج ٣/٤٢٥، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٥٧، بداية المجتهد: ج ١/١٢١.

الشعر والأدم^(١)، إلا أنه ما أظنه ينتهي إلى أن الصلاة على ذلك غير مجزئة. والوجه فيما ذهبنا إليه: ما تردد من الإجماع، ثم دليل براءة الذمة.

مسألة

[٣٥]

[وجوب قول حي على خير العمل في الأذان]

ومما انفردت به الإمامية: أن تقول في الأذان والإقامة بعد قول: «حي على الفلاح»: حي على خير العمل. والوجه في ذلك: إجماع الفرقة المحقة عليه. وقد روت العامة^(٢) أن ذلك مما كان يقال في بعض أيام النبي (صلى الله عليه وآله)، وإنها ادّعي أن ذلك نسخ ورفع، وعلى من ادّعى النسخ الدلالة، وما يجدها.

مركز تحقيق كتاب علوم إسلامي

مسألة

[٣٦]

[التثويب في الأذان]

ومما ظنّ انفردت الإمامية به: كراهية التثويب في الأذان، ومعنى ذلك أن يقول في صلاة الصبح بعد قول: «حي على الصلاة حي على الفلاح»: الصلاة خير من النوم. وقد وافق في كراهية ذلك غير الإمامية من أصحاب أبي حنيفة، وقالوا:

(١) المدونة الكبرى: ج ١/٧٥، بداية المجتهد: ج ١/١٢١.

(٢) سنن البيهقي: ج ١/٤٢٤.

التثويب هو أن يقول بعد الفراغ من الأذان: حيّ على الصلاة حيّ على الفلاح مرتين^(١).

واستدلوا على ذلك بأن قالوا: التثويب مأخوذ من العود إلى الشيء، وإنها يعاد إلى شيء قد تقدم ذكره، وماتقدم أن الصلاة خير من النوم فيكون ذلك عوداً إليه.

وكان الشافعي يذهب إلى أن التثويب مسنون في أذان الصبح دون غيره^(٢)، وحكي عنه أنه قال في الجديد: هو غير مسنون^(٣). وقال النخعي: هو مسنون في أذان سائر الصلوات^(٤).

والدليل على صحة ما ذهبنا إليه من كراهيته والمنع منه الإجماع الذي تقدم.

وأيضاً لو كان مشروعاً لوجب أن يقوم دليل شرعي على ذلك ولا دليل عليه، وإنها يرجعون إلى أخبار آحاد^(٥) ضعيفة، ولو كانت قوية لما أوجبنا إلا الظن، وقد دللنا في غير موضع على أن أخبار الآحاد لا توجب العمل كما لا توجب العلم. وأيضاً فلا خلاف في أن ترك التثويب لا ذم عليه؛ لأنه إما أن يكون

(١) المبسوط: ج ١/١٣٠-١٣١، نصب الراية: ج ١/٢٧٩، المغني (لابن قدامة): ج ١/٤٢٠، اللباب: ج ١/٥٩، شرح فتح القدير: ج ١/٢١٢.

(٢) الام: ج ١/٨٥، مختصر المزني: ١٢، التنبيه: ٢٧، الاشباه والنظائر: ٥٤٠، المجموع: ج ٣/٩٧، بداية المجتهد: ج ١/١٠٩، المغني (لابن قدامة): ج ١/٤٢٠.

(٣) بدائع الصنائع: ج ١/١٤٨، الام: ج ١/٨٥، مختصر المزني: ١٢، المجموع: ج ٣/٩٢.

(٤) تفسير القرطبي: ج ٦/٢٢٨، المجموع: ج ٣/٩٨.

(٥) سنن ابن ماجه: ج ١/٢٣٧، سنن الدارمي: ج ١/٢٧٠، سنن الدارقطني: ج ١/٢٤٣، صحيح

البيخاري: ج ١/١٥٨، مستدرک الحاكم: ج ١/٤٢٢، كنز العمال: ج ٨/٣٥٦ ح ٢٣٢٤٦،

و ٢٣٢٤٩، سنن البيهقي: ٤٢٢-٤٢٣.

مسنوناً على مذهب بعض الفقهاء، أو غير مسنون على مذهب قوم آخرين منهم، وعلى كلا الأمرين لاذم على تاركه، ومالا ذم في تركه ويخشى في فعله أن يكون معصية وبدعة فالأحوط في الشرع تركه.

مسألة

[٣٧]

[ما يستحب افتتاح الصلاة به من التكبيرات]

ومما انفردت به الإمامية: القول باستحباب افتتاح الصلاة بسبع تكبيرات يفصل بينهما بتسبيح، وذكر الله جل ثناؤه مسطور، وأنه من السنن المؤكدة، وليس أحد من باقي الفقهاء يعرف ذلك^(١).

والوجه في ذلك: إجماع الطائفة عليه.

وأيضاً لا خلاف في أن الله جل ثناؤه قد ندبنا في كل الأحوال إلى تكبيره وتسبيحه واذكاره الجميلة، وظواهر آيات كثيرة من القرآن تدل على ذلك، مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا * وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا»^(٢)، فوقت افتتاح الصلاة داخل في عموم الأحوال التي أمرنا فيها بالأذكار.

* * *

(١) الفتاوى الهندية: ج ١/٦٨، المحلى: ج ٣/٢٣٢-٢٣٣، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٠٥-٥٠٧، بداية

المجتهد: ج ١/١٢٤-١٢٥.

(٢) الاحزاب: ٤١ و ٤٢.

مسألة

[٣٨]

[تكبيرة الاحرام]

ومتما ظنّ انفراد الامامية به ومالك^(١) يوافقها عليه: القول بأن الصلاة لا تنعقد إلا بقول المصلي: «الله أكبر»، وأن غير هذه اللفظة لا تقوم مقامها؛ لأن الشافعي يذهب إلى أنها لا تنعقد إلا بقوله: «الله أكبر» أو «الله الأكبر»، ولا تنعقد بسوى ذلك من الألفاظ^(٢).

وقال أبو حنيفة ومحمد: تنعقد بكل لفظ يقصد به التعظيم والتفخيم، ويجوز عندهما الاقتصار على مجرد الاسم وهو أن يقول: «الله» ولا يأتي بصفة^(٣).
وقال أبو يوسف: تنعقد بألفاظ التكبير مثل قوله: «الله أكبر» و«الله الأكبر» و«الله الكبير»، ولا تنعقد بغير لفظ تكبير^(٤).
وحكي عن الزهري أنه قال: تنعقد الصلاة بالنية فقط^(٥).

مركز تحقيق ودراسات إسلامية

(١) المدونة الكبرى: ج ١/٦٢، المبسوط: ج ١/٣٦، الهداية: ج ١/٤٧، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٠٥، الشرح الكبير: ج ١/٥٠٥، عمدة القاري: ج ٥/٢٦٨، المحلى: ج ٣/٢٣٣، بداية المجتهد: ج ١/١٢٥، المجموع: ج ٣/٢٩٢، شرح النووي لصحيح مسلم: ج ٤/٩٦، الاستذكار: ج ٢/١٣٧، شرح فتح القدير: ج ١/٢٤٦.

(٢) الام: ج ١/١٠٠، مختصر المزني: ١٤، مغني المحتاج: ج ١/١٥١، المبسوط: ج ١/٣٦، المحلى: ج ٣/٢٣٣، الهداية: ج ١/٤٧، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٠٥.

(٣) الاصل: ج ١/٢٤٦، الفتاوى الهندية: ج ١/٦٨، الاستذكار: ج ٢/١٣٧، شرح فتح القدير: ج ١/٢٤٦، المبسوط: ج ١/٣٥، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٠٥، الهداية: ج ١/٤٧، شرح النووي لصحيح مسلم: ج ٤/٩٦، عمدة القاري: ج ٥/٢٦٨، اللباب: ج ١/٧٠، بداية المجتهد: ج ١/١٢٥.

(٤) المبسوط: ج ١/٣٥، اللباب: ج ١/٧٠، الاصل: ج ١/١٤، شرح فتح القدير: ج ١/٢٤٦، شرح النووي لصحيح مسلم: ج ٤/٩٦، الهداية: ج ١/٤٧.

(٥) المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٠٦، عمدة القاري: ج ٥/٢٦٨، شرح النووي لصحيح مسلم: ج ٤/٩٦.

دليلنا على ما ذهبنا إليه: الإجماع المتكرر، وأيضاً فإن الصلاة في ذمته بيقين ولا تسقط إلا بيقين مثله، ولا يقين في سقوطها عن الذمة إلا باللفظ الذي اخترناه.

ومن الطريف أن مخالفينا يروون عن النبي (صلى الله عليه وآله) بلا خلاف بينهم أنه قال: مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم^(١).

ويروون عنه (صلوات الله عليه وآله) أنه قال: لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الوضوء^(٢) مواضعه ثم يستقبل القبلة وهو يقول: الله أكبر^(٣). وذلك كله صريح في أنه لا يجزئ إلا ما ذكرناه.

وليس لأحد أن يقول: من جملة التكبير قولنا: الله الأكبر والله الكبير، وذلك أن هذه اللفظة يجب صرفها إلى ما يسمى في عهد اللغة تكبيراً، ولا يعهد في ذلك إلا قولنا: الله أكبر، دون سائر ما اشتق منه.

مركز تحقيق كتاب ترمذي علوم إسلامي
مسألة

[٣٩]

[التكفير في الصلاة]

ومما ظن أنفراد الإمامية به: المنع من وضع اليمين على الشمال في الصلاة؛

(١) سنن أبي داود: ج ١/١٦، سنن ابن ماجه: ج ١/١٠١، سنن الدارمي: ج ١/١٧٥، مسند احمد بن حنبل: ج ١/١٢٣ و ١٢٩، سنن الترمذي: ج ١/٨ و ٢/٣، سنن البيهقي: ج ٢/١٥، سنن الدارقطني: ج ١/٣٥٩-٣٦١، من لا يحضره الفقيه: ج ١/٢٣، الكافي: ج ٣/٦٩.

(٢) في «م»: الطهور.

(٣) عمدة القاري: ج ٥/٢٦٨.

لأن غير الامامية يشاركها في كراهية ذلك .

وحكى الطحاوي في اختلاف الفقهاء عن مالك أن وضع اليدين إحداها على الأخرى إنما يفعل في صلاة النوافل من طول القيام وتركه أحب إلي^(١) .
وحكى الطحاوي أيضاً عن الليث بن سعد أنه قال: سئل^(٢) اليدين في الصلاة أحب إلي، إلا أن يطيل القيام فيعيا فلا بأس بوضع اليمنى على اليسرى^(٣) .

وحجّتنا على صحة ما ذهبنا إليه: ما تقدّم ذكره من إجماع الطائفة، ودليل سقوط الصلاة عن الذمة بيقين .
وأيضاً فهو عمل كثير في الصلاة خارج عن الأعمال المكتوبة فيها من الركوع والسجود والقيام، والظاهر أن كل عمل في الصلاة خارج عن أعمالها المفروضة أنه لا يجوز.

مسألة
مركز تحقيق كتاب تبيين علوم إسلامي
[٤٠]

[القراءة في الصلاة]

ومما انفردت الامامية به: القول بوجوب القراءة في الركعتين الأوليين على التضييق، وأنه محيّر في الركعتين الأخريين بين القراءة والتسبيح؛ لأن الشافعي وإن وافقها في إيجاب القراءة في الأوليين، فإنه يوجبها أيضاً على التضييق في

(١) بداية المجتهد: ج ١/١٤٠، المغني (لابن قدامة): ج ١/٤٧٢، الهداية: ج ١/٤٧، المجموع: ج ٣/٣١٢، عمدة القاري: ج ٥/٢٧٩، شرح فتح القدير: ج ١/٢٠١، نيل الأوطان ج ٢/٢٠١ و ٢٠٤ .

(٢) في باقي النسخ: سدل .

(٣) المدونة الكبرى: ج ١/٧٤، نيل الاوطان ج ٢/٢٠٤، المجموع: ج ٣/٣١١، عمدة القاري: ج ٥/٢٧٩ .

الأخرين ولا يختير بينها وبين التسبيح^(١).

وقال مالك: تجب القراءة في معظم الصلاة، فإن كانت الصلاة ثلاث ركعات قرأ في اثنتين، وإن كانت أربعاً قرأ في ثلاث^(٢).

وقال أبو حنيفة: فرض القراءة في ركعتين من الصلاة، فإن قرأ في الأولين وقعت عن فرضه، وإن تركها فيها لزمه أن يأتي بها في الآخرين^(٣).

وقال الحسن البصري: تجب القراءة في ركعة واحدة^(٤).

دللنا على ما ذهبنا إليه. الإجماع المتقدم وطريقة براءة الذمة.

ويجوز أن نعارض مخالفينا ونلزمهم على أصولهم أن يرجعوا به عن مذاهبهم وإن لم يكن على سبيل الاستدلال متاً، بالخبر الذي يرويه رفاعة بن مالك أن النبي (صلى الله عليه وآله) لما علم رجلاً كيف يصلي قال له (عليه السلام): إذا قمت إلى الصلاة فكبر، ثم اقرأ فاتحة الكتاب، ثم اركع وارفع حتى تطمئن قائماً، وهكذا فاصنع في كل ركعة^(٥).

وليس لهم أن يقولوا: فأنتم لا توجبون قراءة فاتحة الكتاب في كل ركعات الصلاة، وظاهر الخبر يقتضي ذلك.

(١) الام: ج ١/١٠٩، المذهب: ج ١/٧٢، المجموع: ج ٣/٣٦١، المبسوط (للسرخسي): ج ١/١٨، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٢٥، عمدة القاري: ج ٦/١١، التفسير الكبير: ج ٣/٣٦١، اختلاف العلماء: ص ٤١، حلية العلماء: ج ٢ ص ٨٧.

(٢) بداية المجتهد: ج ١/١٢٨، المبسوط (للسرخسي): ج ١/١٨، المجموع: ج ٣/٣٦١، التفسير الكبير: ج ١/٢١٦، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٢٥.

(٣) عمدة القاري: ج ٦/٨، المبسوط (للسرخسي): ج ١/١٨، الاستذكار: ج ٢/١٧٠، بداية المجتهد: ج ١/١٢٩، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٢٥، المجموع: ج ٣/٣٦١، التفسير الكبير: ج ١/٢١٦.

(٤) المبسوط (للسرخسي): ج ١/١٨، المجموع: ج ٣/٣٦١، بداية المجتهد: ج ١/١٢٩، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٢٥.

(٥) راجع سنن البيهقي: ج ٢/٣٧٢. وفيه: رفاعة بن رافع.

قلنا: هذا الخبر ليس بدليل لنا في هذه المسألة فيلزمنا أن يكون مطابقاً للمذهب، وإنما أوردناه على سبيل الإلزام والمعارضة. ثم لنا أن نقول: نحن نوجب الفاتحة في الركعات كلها لكن في الأولين تضييقاً، وفي الآخرين تخيراً، ودخول التخير في الآخرين لا يخرج الفاتحة من أن تكون واجبة فيها. ومما يمكن الاستدلال به في هذه المسألة قوله جل ثناؤه: «فأقرؤوا ما تيسر من القرآن»^(١) وظاهر هذا القول يقتضي عموم الأحوال كلها التي من جملتها أحوال الصلاة ولو تركنا وظاهر الآية لقلنا: إن القراءة واجبة في الركعات كلها تضييقاً، لكن لما دلّ الدليل على جواز التسبيح في الآخرين قلنا بالتضييق في الأولين والتخير في الآخرين، والوجوب يعم الكل.



[قول آمين في الصلاة]

ومما انفردت به الإمامية: إثبات ترك لفظة «آمين» بعد قراءة الفاتحة؛ لأن باقي الفقهاء يذهبون إلى أنها ستة^(٢).

دليلنا على ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة على أن هذه اللفظة بدعة وقاطعة للصلاة، وطريقة الاحتياط أيضاً؛ لأنه لا خلاف في أنه من ترك هذه اللفظة لا يكون عاصياً ولا مفسداً لصلاته، وقد اختلفوا فيمن فعلها، فذهبت الإمامية إلى أنه قاطع لصلاته فالأحوط تركها.

(١) سورة المزمل: الآية: ٢٠.

(٢) المحل: ج ٣ ص ٢٦٤، الباب: ج ١/٦٩، الام: ج ١/١٠٩، المجموع: ج ٣/٣٦٨، الفتاوى الهندية: ج ١/٧٤، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٢٨، شرح فتح القدير: ج ١/٢٥٦، مغني المحتاج: ج ١/١٦١، اختلاف العلماء: ص ٤١، سنن الترمذي: ج ٢/٢٨.

وأيضاً فلا خلاف في أنّ هذه اللفظة ليست من جملة القرآن، ولا مستقلة بنفسها في كونها دعاءً وتسبيحاً، فجرى التلّفظ بها مجرى كلّ كلام خارج عن القرآن والتسبيح.

فإذا قيل: هي تأمين على دعاء سابق لها، وهو قوله جلّ ثناؤه: «إهدنا الصراط المستقيم»^(١).

قلنا: الدعاء إنّما يكون دعاء بالقصد، ومن يقرأ الفاتحة إنّما قصده التلاوة دون الدعاء، وقد يجوز أن يعرى من قصد الدعاء، ونخالفنا يذهب إلى أنّها مسنونة لكل مصلٍّ من غير اعتبار قصده إلى الدعاء، وإذا ثبت بطلان استعمالها فيمن لم يقصد إلى الدعاء ثبت ذلك في الجميع؛ لأنّ أحداً لم يفرّق بين الأمرين.



[قراءة العزائم في الصلاة]

ومتما انفردت به الإماميّة: المنع في صلاة الفريضة خاصّة من القراءة بعزائم السجود، وهي سجدة لقمان وسجدة الحواميم وسجدة النجم واقرأ باسم ربك الذي خلق.

وروي عن مالك أنّه كان يكره ذلك^(٢)، وأجاز أبو حنيفة قراءة السجودات فيما يجهر فيه بالقراءة من الصلوات دون ما لا يجهر فيه^(٣)، وأجاز الشافعي في كلّ صلاة^(٤).

(١) سورة الحمد: الآية: ٥.

(٢) عمدة القاري: ج ٧/١١٢، المدونة الكبرى: ج ١/١١٠.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ١/٦٥٤، شرح فتح القدير: ج ١/٤٧٠-٤٧١، عمدة القاري: ج ٧/١١٢.

(٤) المحلى: ج ٥/١٠٩، المغني (لابن قدامة): ج ١/٦٥٤، عمدة القاري: ج ٧/١١٢.

والوجه في المنع من ذلك : مع الإجماع المتكرر، أن في كل واحدة من هذه السور سجوداً واجباً محتوماً، فإن سجدته كان زائداً في الصلاة، وإن تركه كان مخللاً بواجب.

فإن قيل : السجود إنما يجب عند قراءة الموضع المخصوص من السورة التي فيها ذكر السجود، وأنتم تمنعون من قراءة كل شيء من السورة^(١).

قلنا: إنما منع أصحابنا من قراءة السورة، وذلك إسم يقع على الجميع ويدخل فيه موضع السجود، وليس يمتنع أن يقرأ البعض الذي لا ذكر فيه للسجود، إلا أن قراءة بعض سورة في الفرائض عندنا لا يجوز، فامتنع ذلك لوجه آخر.



[أوجوب السورة في الصلاة]

ومما انفردت به الإمامية: القول بوجوب قراءة سورة تضم إلى الفاتحة في الفرائض خاصة على من لم يكن عليلًا ولا معجلاً لشغل أو غيره، وأنه لا يجوز قراءة بعض سورة في الفريضة، ولا سورتين مضافتين إلى الحمد في الفريضة وإن جاز ذلك في السنة، ولا أفراد كل واحدة من سورة والضحي وألم نشرح عن صاحبها، وكذلك أفراد سورة الفيل عن إيلاف^(٢).

والوجه في ذلك : مع الإجماع المتردد طريقة اليقين ببراءة الذمة، وأما قراءة بعض سورة فإنما لا يجزئ متى^(٣) لم يكن عذر في ترك قراءة السورة الثانية بكاملها،

(١) في «الف» و«ب»: السور.

(٢) في «الف»: لا يلاف قریش.

(٣) في «الف» و«م»: فإنها لا تجزي من.

فأما صاحب العذر فكما يجوز له أن يترك قراءة جميع السورة الثانية فيجوز أن يترك بعضها؛ لأنه ليس ترك البعض بأكثر من ترك الكل. والوجه في المنع من أفراد السورة التي ذكرناها أنهم يذهبون إلى أن سورة الضحى وألم نشرح سورة واحدة، وكذلك الفيل وإيلاف، فإذا اقتصر على واحدة كان قارئاً بعض سورة.

مسألة

[٤٤]

[العدول من سورة الى أخرى]

ومتما انفردت به الامامية: حظر الرجوع عن سورة الاخلاص وروي^(١) قل يا أيها الكافرون أيضاً إذا ابتداء بها، وإن كان له أن يرجع عن كل سورة إلى غيرها.

والوجه في ذلك: مع الإجماع الذي مضى، أن شرف هاتين السورتين وعظم ثواب فاعلهما لا يمنع أن يجعل لهما هذه المزية، وهي المنع من الرجوع من كل واحدة بعد الابتداء بها.

مسألة

[٤٥]

[رفع اليدين في تكبيرات الصلاة]

ومتما انفردت به الامامية: القول بوجوب رفع اليدين في كل تكبيرات الصلاة، لأن أبا حنيفة وأصحابه والثوري لا يرون رفع اليدين بالتكبير إلا في

(١) الكافي: ج ٣/ ٣١٧ باب قراءة القرآن ح ٢٥.

الافتتاح للصلاة^(١).

وروي عن مالك أنه قال: لا أعرف رفع اليدين في شيء من تكبيرات الصلاة^(٢)، وروي عنه خلاف ذلك^(٣).

وقال الشافعي: يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع وإذا رفع رأسه منه، ولا يرفع بعد ذلك في سجود ولا في قيام منه^(٤).

والحجة فيما ذهبنا إليه: طريقة الإجماع، وبراءة الذمة.

وقد روى مخالفونا عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه رفع في كل خفض ورفع في السجود^(٥)، وادّعوا أن ذلك نسخ، ولا حجة لهم على صحة هذه الدعوى.

فإن استدّلوا بما يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: كفوا أيديكم في الصلاة^(٦)، وفي خبر آخر: اسكنوا في الصلاة^(٧)، أو بما يرويه البراء ابن عازب عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه

مركز تحقيق كتاب الترمذي

(١) المبسوط (للسرخسي): ج ١/١٤، نيل الاوطان: ج ٢/١٩٣، المجموع: ج ٣/٤٠٠، المحلى: ج ٤/٨٧، المغني (لابن قدامة): ج ١/٤٩٧، سنن الترمذي: ج ٢/٣٧، عمدة القاري: ج ٥/٢٧٢، اختلاف العلماء: ص ٤٨، حلية العلماء: ج ٢/٩٦.

(٢) و(٣) المدونة الكبرى: ج ١/٦٨، المحلى: ج ٤/٨٧، المجموع: ج ٣/٤٠٠، عمدة القاري: ج ٥/٢٧٢، المغني (لابن قدامة): ج ١/٤٩٧، اختلاف العلماء: ص ٤٨، سنن الترمذي: ج ٢/٣٧، حلية العلماء: ج ٢/٩٦، فتح الباري: ج ٢/٢٢٠، نيل الاوطان: ج ٢/١٩٣، الاشراف: ج ١/٧٤.

(٤) الام: ج ١/ص ٩٠ و ١٠٤، المجموع: ج ٣/٣٠٤ و ٣٠٥ و ٣٩٩ و ٤٤٦، المحلى: ج ٤/٨٧، نيل الاوطان: ج ٢/١٩٣، سنن الترمذي: ج ٢/٣٧.

(٥) صحيح مسلم: ج ١/٢٩٢، الموطأ: ج ١/ص ٧٦، سنن أبي داود: ج ١/٢٢١، وصحيح البخاري: ج ١/١٨٧.

(٦) شرح النووي لصحيح مسلم: ج ٣/٣.

(٧) صحيح مسلم ٣٢٢/١ ح ١١٩، سنن البيهقي: ج ٢/٢٨٠.

ثم لم يعد^(١).

فالجواب أن هذه كلها أخبار آحاد لا توجب علماً، وقد بينا أن العمل في الشريعة بما لا يوجب العلم غير جائز. وبعد فيجوز أن يريد بالأمر بكفت الأيدي قبضها عن الأفعال الخارجة عن أعمال الصلاة، ونحمل قوله: لم يعد على أنه لم يعد إلى رفع يديه في ابتداء الركعة؛ فإن ذلك مما لا ينكرونه بلا خلاف.

مسألة

[٤٦]

[ذكر الركوع والسجود]

ومما ظنّ انفراد الامامية به: القول بإيجاب التسبيح في الركوع والسجود؛ لأن أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وداود بن علي يوجبون ذلك^(٢)، وإنما يسقط وجوبه باقي الفقهاء المشهورين كأبي حنيفة والشافعي ومالك^(٣). والذي يدل على وجوبه: بعد إجماع الطائفة، كل آية من القرآن اقتضت بظاهرها الأمر بالتسبيح، وعموم الظاهر يقتضي دخول أحوال الركوع والسجود فيه، ومن أخرج هذه الأحوال منه فيحتاج إلى دليل، وأيضاً طريقة براءة الذمة التي تكرر ذكرها.

ومخالفونا يروون عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه لما نزل «فسبح

(١) سنن أبي داود: ج ١/٢٠٠، سنن البيهقي: ج ٢/٧٦.

(٢) المحلى: ج ٣/٢٦٠، المجموع: ج ٣/٤١٤، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٤٣، اختلاف العلماء: ص ٤١، عمدة القاري: ج ٦/٧٠.

(٣) الفتاوى الهندية: ج ١/٧٤، المجموع: ج ٣/٤١٤، الام: ج ١/١١٥، المهذب: ج ١/٧٥، المدونة الكبرى: ج ١/ص ٧٢، الشرح الكبير: ج ١/٥٤٣، عمدة القاري: ج ٦/٧٠، اختلاف العلماء ص ٤١.

باسم ربك العظيم»^(١) قال (عليه السلام): اجعلوها في ركوعكم، ولما نزل «سبح اسم ربك الأعلى»^(٢) قال (عليه السلام): اجعلوها في سجودكم^(٣)، وظاهر الأمر على الوجوب.

مسألة

[٤٧]

[الجلوس بعد رفع الرأس من السجدة الثانية]

ومتما يظن انفراد الامامية به، والشافعي^(٤) يوافقها فيه: إيجابهم على من رفع رأسه من السجدة الثانية في الركعة الأولى أن يجلس جلسة قبل نهوضه إلى الثانية، وإنما لا يوجب هذه الجلسة باقي الفقهاء كأبي حنيفة ومالك ومن عداهما^(٥).

والحجة لنا: بعد إجماع الطائفة، طريقة براءة الذمة وأن من لم يفعل ذلك لم يتيقن سقوط الصلاة عن ذمته، وقد روى مخالفونا كلهم عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه كان يجلس هذه الجلسة^(٦).

(١) سورة الواقعة: الآية ٩٦.

(٢) سورة الأعلى: الآية ١.

(٣) سنن ابن ماجه: ج ١/٢٨٧، سنن أبي داود: ج ١/٢٣٠، سنن البيهقي: ج ٢/٨٦، تفسير ابن كثير: ج ٤/٤٩٩.

(٤) الام: ج ١/١١٦-١١٧، المجموع: ج ٣/٤٤٠، الهداية: ج ١/٥١، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٢٩، بداية المجتهد: ج ١/١٤٠.

(٥) الفتاوى الهندية: ج ١/٧٥، المجموع: ج ٣/٤٤٤، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٢٩، الهداية: ج ١/٥١، المدونة الكبرى: ج ١/٧٢-٧٣، بداية المجتهد: ج ١/١٤٠.

(٦) صحيح البخاري: ج ١/٢٠٨-٢٠٩، سنن النسائي: ج ٢/٢٣٤.

مسألة

[٤٨]

[في التشهد]

ومتما ظنّ انفراد الامامية به: إيجاب التشهد الأول في الصلاة. وقد وافقنا على ذلك الليث بن سعد وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه^(١).
وقال أبو حنيفة: التشهدان معاً غير واجب^(٢).

وقال الشافعي: الثاني واجب والأول غير واجب^(٣).

دليلنا: الإجماع المتردد، وطريقة براءة الذمة، وأيضاً فهذه حال هوفها مندوب إلى ذكر الله تعالى وتعظيمه والصلاة على نبيه (صلى الله عليه وآله)؛ لدخولها في عموم الآيات المقتضية لذلك، مثل قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليماً»^(٤)، وكلّ من أوجب الصلاة على النبي (عليه السلام) في هذه الحال أوجب التشهد الأول.

ومتما يلزمونه أنهم يروون عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنّه كان يتشهد التشهدين جميعاً^(٥)، ورووا كلّهم عنه (عليه السلام) أنّه قال: صلّوا كما

(١) المجموع: ج ٣/٤٥٠، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٧١، عمدة القاري: ج ٦/١٠٧، البداية: ج ١/١٣٢.

(٢) الفتاوى الهندية: ج ١/٧٦، البداية ج ١/١٣٢، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٧١، المحلى: ج ٣/٢٧٠، المجموع: ج ٣/٤٥٠، عمدة القاري: ج ٦/١٠٦.

(٣) الام: ج ١/١١٧-١١٨، المجموع: ج ٣/٤٥٠، البداية ج ١/١٣٢، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٧١، عمدة القاري: ج ٦/١٠٦.

(٤) سورة الاحزاب: الآية ٥٦.

(٥) سنن الدارمي: ج ١/٢٥٦، سنن البيهقي: ج ٢/١٢٩، كنز العمال: ج ٧/٤٧٧-٤٧٨.

رأيتُموني أصلي^(١).

مسألة

[١٤٩]

[في القنوت]

ومتما يظن انفراد الامامية به: القول بأن القنوت في كل صلاة والدعاء فيه بما أحب الداعي مستحب، وهو قول الشافعي؛ لأن الطحاوي حكى عنه في كتاب الاختلاف أن له أن يقنت في الصلوات كلها عند حاجة المسلمين إلى الدعاء^(٢).

والحجة لنا: مضافاً إلى إجماع الطائفة قوله تعالى: «وقوموا لله قانتين»^(٣). فإذا قيل: القنوت هاهنا هو القيام الطويل. قلنا: المعروف في الشريعة أن هذا الاسم يختص الدعاء في الصلاة^(٤)، ولا يعرف من إطلاقه سواه، وبعد فإننا نحملة على الأمرين.

مسألة

[٥٠]

[الدعاء في غير القنوت]

ومتما يظن انفراد الامامية به وهو مذهب مالك^(٥): جواز الدعاء في الصلاة

(١) مسند أحمد بن حنبل: ج ٥/٥٣، صحيح البخاري: ج ١/١٥٤ و ١٦٢-١٦٣، سنن الدارقطني: ج ١/٣٤٦، سنن البيهقي: ج ٢/٣٤٥.

(٢) الام: ج ١/١٣٠ و ٢٣٨، المجموع: ج ٣/٤٩٤، المحلى: ج ٤/١٤٥-١٤٦، المبسوط: ج ١/١٦٥، بداية المجتهد: ج ١/١٣٤.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٣٨. (٤) ساقط من «الف» و«م». (٥) المدونة الكبرى: ج ١/١٠٢، المجموع: ج ٣/٤٧١.

المكتوبة أين شاء المصلي منها.

وحكى ابن وهب عن مالك أنه قال: لا بأس بالدعاء في الصلاة المكتوبة في أولها ووسطها وآخرها^(١)، وقال ابن القاسم: كان مالك يكره الدعاء في الركوع ولا يرى به بأساً في السجود^(٢).

والحجة لنا: إجماع طائفتنا، وظاهر أمر الله تعالى بالدعاء، مثل قوله تعالى: «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن»^(٣)، وقوله تعالى: «أدعوني أستجب لكم»^(٤).

مسألة

[٥١]

[ردّ السلام في الصلاة]

ومما يظنّ انفراد الامامية به: ردّ السلام في الصلاة بالكلام، وقد وافق في ذلك سعيد بن المسيّب والحسن البصري^(٥)، إلا أنّ الشيعة تقول: يجب أن يقول المصلي في ردّ السلام مثل ما قاله المسلم: سلام عليكم، ولا يقول: وعليكم السلام.

وذهب الشافعي إلى أنّ المصلي يردّ السلام بالإشارة دون الكلام^(٦). وقال أبو حنيفة وأصحابه: إن ردّ السلام بكلام فسدت صلاته، وإن ردّه بإشارة أساء^(٧).

(١) المدونة الكبرى: ج ١/١٠٣.

(٢) المدونة الكبرى: ج ١/١٠٢.

(٣) سورة الاسراء: الآية ١١٠.

(٤) سورة المؤمن: الآية ٦٠.

(٥) المجموع: ج ٤/١٠٤-١٠٥، المغني (لابن قدامة): ج ١/٧١١.

(٦) المجموع: ج ٤/١٠٤، المغني (لابن قدامة): ج ١/٧١١.

(٧) الباب ج ١/٨٤، الهداية: ج ١/٦٤، شرح فتح القدير: ج ١/٣٥٨، المجموع: ج ٤/١٠٥.

وقال الثوري: لا يرد السلام حتى يفرغ من الصلاة^(١).
والحجة لنا: إجماع الطائفة. فإذا قيل: هو كلام في الصلاة، قلنا: ليس
كل كلام في الصلاة خارج عن القرآن محظوراً؛ لأنّ الذكر^(٢) كلام ولم يدخل
تحت الحظر.

ويمكن أن يقال: إنّ لفظة سلام عليكم من ألفاظ القرآن، ويجوز للمصلي
أن يتلفظ بها تالياً للقرآن وناوياً لرد السلام؛ إذ لا تنافي بين الأمرين.

مسألة

[٥٢]

[تسليم المنفرد والمأموم]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأنّ المنفرد أو الامام يسلم تسليمة واحدة
مستقبل القبلة وينحرف بوجهه قليلاً إلى يمينه، وإن كان مأموماً سلم تسليمتين
واحدة عن يمينه وأخرى عن شماله، إلا أن تكون جهة شماله خالية من أحد
فيقتصر على التسليم عن يمينه، ولا يترك التسليم على جهة يمينه على كل حال.
وإن لم يكن في تلك الجهة أحد.

وهذا الترتيب لا يذهب إلى مثله أحد من الفقهاء؛ لأنّ مالكا يذهب إلى
أنّ الامام يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه والمنفرد والمأموم يسلمان يميناً
وشمالاً^(٣)، وأبو حنيفة وأصحابه والشافعي يذهبون إلى أن يسلم^(٤) على كل

(١) المجموع: ج ٤/١٠٥.

(٢) في باقي النسخ: الدعاء.

(٣) المدونة الكبرى: ج ١/١٤٣-١٤٤، بداية المجتهد: ج ١/١٣٤، المحلى: ج ٤/١٣١-١٣٢، المغني (لابن
قدامة): ج ١/٥٨٨، المجموع: ج ٣/٤٨٢، شرح فتح القدير: ج ١/٢٧٨.

(٤) في «الف» و«م»: السلام.

حال يميناً وشمالاً^(١)، فالانفراد من الامامية بذلك الترتيب ثابت.
والحجة لنا: الإجماع المتكرر ذكره.

مسألة

[٥٣]

[السهو المفسد للصلاة]

ومتما انفردت الامامية به: القول بأنه لاسهو في الركعتين الأوليين من كل صلاة فرض، ولاسهو في صلاة الفجر والمغرب وصلاة السفر؛ لأن باقي الفقهاء يخالف في ذلك^(٢).

والحجة على ذلك: إجماع الطائفة.

ويمكن أن يكون الوجه فيه تأكد الأوليين من كل صلاة، وكذلك المغرب والفجر؛ لأن القصر لا يلحق الأوليين وإنما يلحق الآخرين، والمغرب والفجر لا يلحقهما أيضاً قصر، فلذلك وجب من كل سهو يعرض في الأوليين وفي الصلاتين المذكورتين الإعادة من تركه.

مسألة

[٥٤]

[الشك في عدد الركعات]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن من شك فلم يدركم صلى اثنتين أو

(١) الفتاوى الهندية: ج ١/٧٦، الباب: ج ١/٧٤، المبسوط (للسرخسي): ج ١/٣٠، الأصل: ج ١ ص ١٠، شرح فتح القدير: ج ١/٢٧٨، الام: ج ١/١٢٢، المجموع: ج ٣/٤٧٣، المغني (لابن قدامة): ج ١/٥٨٨، المحلى: ج ٤/١٣١.

(٢) المدونة الكبرى: ج ١/١٣٤، بداية المجتهد: ج ١/١٩٩، المجموع: ج ٤/١١٦، شرح فتح القدير: ج ١/٤٤٨، المحلى: ج ٤/١٦٠، الفتاوى الهندية: ج ١/١٢٦-١٢٧، المغني (لابن قدامة):

ثلاثاً واعتدل في ذلك ظنّه فإنّه يبني على الأكثر وهي الثلاث، فإذا سلّم صلى ركعة من قيام أو ركعتين من جلوس مقام ركعة واحدة، فإن كان الذي بني عليه هو الصحيح كان ماصلاً نافلاً، وإن كان ما أتى به الثلاث كانت الركعة جبراً لصلاته، وكذلك القول فيمن شك فلا يدري أصلى ثلاثاً أم أربعاً.

ومن شك بين اثنتين وثلاث وأربع بني أيضاً على الأكثر، فإذا سلّم صلى ركعتين من قيام وركعتين من جلوس، حتى إن كان بناؤه على الصحيح فالذي فعله نافلاً، وإن كان الذي صلاه اثنتين كانت الركعتان من قيام جبراً لصلاته، وإن كان الذي صلاه ثلاثاً فالركعتان من جلوس - وهي مقام واحدة - جبران صلاته.

وباقى الفقهاء يوجبون البناء على اليقين وهو النقصان، ويوجبون في هذا الموضع سجدة السهو، ويقولون: إن كان ما بني عليه من النقصان هو الصحيح فالذي أتى به تمام صلاته، وإن كان بني على الأقل وقد صلى على الحقيقة الأكثر كان ذلك له نافلاً^(١)

والحجة فيما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة؛ ولأن الاحتياط أيضاً فيه لأنه إذا بني على النقصان لم يأمن أن يكون قد صلى على الحقيقة الأزيد، فيكون ما أتى به زيادة في صلاته.

فإذا قيل: وإذا بني على الأكثر كما تقولون لا يأمن أن يكون إنما فعل الأقل، فلا ينفع ما فعله من الجبران؛ لأنه منفصل من الصلاة وبعد التسليم.

ج ١/٦٥٨-٦٥٩.

(١) اللباب: ج ١/٩٥، المحلى: ج ٤/١٦٠-١٦١، المدونة الكبرى: ج ١/١٣٥-١٣٦، بداية المجتهد:

ج ١/١٩٨-١٩٩، المغني (لابن قدامة): ج ١/٦٧٤، الفتاوى الهندية: ج ١/١٣١، اختلاف العلماء:

ص ٥١، نيل الاوطان ج ٣/١٣٩، المجموع: ج ٤/١١٣، حلية العلماء: ج ٢/١٣٦.

قلنا: مذهبنا إليه أحوط على كل حال؛ لأن الإشفاق من الزيادة في الصلاة لا يجري مجرى الإشفاق من تقديم السلام في غير موضعه؛ لأن العلم بالزيادة في الصلاة مبطل لها على كل حال.

مسألة

[٥٥]

[امامة الفاسق]

ومتما ظن انفراد الامامية به: منعهم من الائتمام في الصلاة بالفاسق، ومالك يوافقهم في هذه المسألة^(١)، وباقي الفقهاء يجيزون الائتمام في الصلاة بالفاسق^(٢).

دليلنا: الإجماع المتكرر، وطريقة اليقين ببراءة الذمة، وأيضاً قوله تعالى: «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار»^(٣)، وتقديم الامام في الصلاة ركون إليه، ولأن إمامة الصلاة معتبر فيها الفضل والتقدم فيما يعود إلى الدين، ولهذا رتب فيها من هو أقرأ وأفقه وأعلم، والفاسق ناقص فلا يجوز تقديمه على من خلا من نقصه.

• • •

(١) المدونة الكبرى: ج ١/٨٤-٨٣، بدائع الصنائع: ج ١/١٥٦، فتح العزيز: ج ٤/٣٣٠، المجموع: ج ٤/٢٥٣، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٢٢، شرح فتح القدير: ج ١/٣٠٥.

(٢) الفتاوى الهندية: ج ١/٨٤، بداية المجتهد: ج ١/١٤٨-١٤٧، المجموع: ج ٤/٢٥٣، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٢١-٢٢، المحلى: ج ٤/٢١٠، بدائع الصنائع: ج ١/١٥٦، شرح فتح القدير: ج ١/٣٠٤، فتح العزيز: ج ٤/٣٣٠.

(٣) سورة هود: الآية ١١٣.

مسألة

[٥٦]

[إمامة ولد الزنا]

ومما ظنّ انفراد الامامية به: كراهية إمامة ولد الزنا في الصلاة.
وقد شارك الامامية غيرهم في ذلك، فذكر الطحاوي في كتاب الخلاف بين الفقهاء: أنّ مالكا كان يكره إمامة ولد الزنا^(١)، وحكى عن الشافعي أنّه قال: أكره أن ينصب من لا يعرف أبوه إماماً^(٢)، وحكى عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا: غيره أحب إلينا^(٣)، إلّا أنهم وإن كرهوا ذلك فإنّ الصلاة خلفه عندهم مجزئة، والظاهر من مذهب الامامية أنّ الصلاة خلفه غير مجزئة. والوجه في ذلك والحجة له: الإجماع المتقدم، وطريقة براءة الذمة.

مسألة

[٥٧]

[إمامة الأبرص والمجذوم والمفلوج]

ومما انفردت الامامية به: كراهية إمامة الأبرص والمجذوم والمفلوج.
والحجة فيه: إجماع الطائفة. ويمكن أن يكون الوجه في منعه نفار النفوس عمّن هذه حاله والعزوف عن مقاربتهم؛ ولأنّ المفلوج ومن أشبهه من ذوي العاهات ربّما لم يتمكنوا من استيفاء أركان الصلاة.

(١) المحل: ج ٤/٢١١، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٥٩، المجموع: ج ٤/٢٩٠.

(٢) الام: ج ١/١٦٦، المجموع: ج ٤/٢٩٠، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٥٩.

(٣) اللباب: ج ١/٧٩، الفتاوى الهندية: ج ١/٨٥، بدائع الصنائع: ج ١/١٥٦، شرح فتح القدير:

ج ١/٣٠٤، المجموع: ج ٤/٢٩٠، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٥٩، الننف: ج ١/٩٥.

مسألة

[٥٨]

[صلاة الضحى والتنفل بعد طلوع الشمس]

ومتما انفردت به الامامية: كراهية صلاة الضحى، وإن التنفل بالصلاة بعد طلوع الشمس الى وقت زوالها محرم إلا في يوم الجمعة خاصة. والوجه في ذلك: الاجماع المتقدم، وطريقة الاحتياط؛ فإن صلاة الضحى غير واجبة عند أحد ولا حرج في تركها، وفي فعلها خلاف، بل تكون بدعة ويلحق به إثم، فالأحوط العدول عنها.

مسألة

[٥٩]

[ترتيب صلاة الاحدى والخمسين]

ومتما انفردت الامامية به: ترتيب صلاة الاحدى والخمسين في اليوم والليلة على الوجه الذي رتبوه وبيّنوه؛ لأن باقي الفقهاء لا يعرف ذلك الترتيب^(١). والحجة فيه: إجماع الطائفة عليه، وليس يمكن أن يدعى عليهم أنهم أبدعوا فيما يزيدونه من هذه النوافل؛ لأن الصلاة خير موضوع والزيادة فيها مستحسنة غير منكرة.

مسألة

[٦٠]

[مسافة التقصير]

٢/ ومتما انفردت الامامية به: تحديدهم السفر الذي يجب فيه التقصير في

(١) بداية المجتهد: ج ١/ ٢١٢، ارشاد الساري: ج ٢/ ٢٢٨، الهداية: ج ١/ ٦٦، الوجيز: ج ١/ ٥٣، اللباب:

الصلاة بيريدين، والبريد أربعة فراسخ والفرسخ ثلاثة أميال، فكأن المسافة أربعة وعشرون ميلاً.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: مسير ثلاثة أيام بلياليهن، وهو قول الثوري وابن حي^(١).

وقال مالك: ثمانية وأربعون ميلاً، فإن لم يكن أميال فسير يوم وليلة للبغل وهو قول الليث^(٢).

وقال الأوزاعي: يوم تام^(٣).

وقال الشافعي: ستة وأربعون ميلاً بالهاشمي^(٤).

والحجة لنا في ذلك: إجماع الطائفة. وأيضاً فإن الله تعالى علق سقوط فرض الصيام على المسافر بكونه مسافراً، في قوله تعالى: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ»^(٥)، ولا خلاف بين الأمة في أن كل سفر أسقط فرض الصيام ورخص في الإفطار فهو بعينه موجب لقصر الصلاة، وإذا كان الله تعالى قد علق ذلك في الآية باسم السفر، فلا شبهة في أن إسم السفر يتناول المسافة التي حدّدت السفر بها، فيجب أن يكون الحكم تابعاً لها.

ج ١/٩٠-٩١، الام: ج ١/١٣٩، المغني (لابن قدامة): ج ١/٧٦٢، الفتاوى الهندية: ج ١/١١٢-١١٣.

(١) المبسوط (للسرخسي): ج ١/٢٣٥، بداية المجتهد: ج ١/١٧١، المجموع: ج ٤/٣٢٥، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٩٢، شرح فتح القدير: ج ٢/٣-٢، عمدة القاري: ج ٧/١١٩، اختلاف العلماء: ص ٤٥، حلية العلماء: ج ٢/١٩٣.

(٢) المدونة الكبرى: ج ١/١١٩، المبسوط (للسرخسي): ج ١/٢٣٥، المجموع: ج ٤/٣٢٥، مواهب الجليل: ج ٢/١٤٠، بداية المجتهد: ج ١/١٧١.

(٣) و(٤) المغني (لابن قدامة): ج ٢/٩٢، المجموع: ج ٤/٣٢٥، المبسوط (للسرخسي): ج ١/٢٣٥، عمدة القاري: ج ٧/١١٩.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٨٤.

ولا يلزم على ذلك أدنى ما يقع عليه هذا الاسم من فرسخ أو ميل؛ لأنّ الظاهر يقتضي ذلك لو تركنا معه^(١)، لكنّ الدليل والإجماع أسقطا اعتبار ذلك، ولم يسقطاه فيما اعتبرنا من المسافة وهو داخل تحت الاسم.

مسألة

[١٦١]

[نية المسافر الإقامة]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأنّ المسافر يلزمه التقصير ما لم ينو المقام في البلد الذي يدخله عشرة أيام فصاعداً، وإذا نوى ذلك وجب عليه الإتمام؛ لأنّ من عداهم من الفقهاء يخالف في ذلك.

فأبو حنيفة وأصحابه والثوري يقولون: إنّه إذا نوى إقامة خمسة عشر يوماً أتمّ وإن نوى أقلّ من ذلك قصر^(٢).

وقال الشافعي ومالك وهو قول سعيد بن المسيّب والليث: إذا نوى إقامة أربعة أيام أتمّ^(٣).

وقال الأوزاعي: إذا نوى إقامة ثلاثة عشر يوماً أتمّ^(٤).

وروي عن ابن خي أنّه قال: إن مرّ المسافر بمصره الذي فيه أهله وهو

(١) في «الف» و«ب»: معه الدليل.

(٢) المبسوط (للسرخسي) ج ١/٢٣٦، عمدة القاري: ج ٧/١١٦، بداية المجتهد: ج ١/١٧٣، المجموع: ج ٤/٣٦٤، مجمع الأنهر: ج ١/١٦٢، اللباب: ج ١/١٠٦، الفتاوى الهندية: ج ١/١٢٩، المحلى: ج ٥/٢٢، اختلاف العلماء: ص ٤٥، حلية العلماء: ج ٢/١٩٩.

(٣) الام: ج ١/١٨٣، المدونة الكبرى: ج ١/١١٩، المغني (لابن قدامة): ج ٢/١٣٢-١٣٣، المجموع: ج ٤/٣٦٤، بداية المجتهد: ج ١/١٧٣، المحلى: ج ٥/٢٣.

(٤) عمدة القاري: ج ٧/١١٦، المحلى: ج ٥/٢٢، المجموع: ج ٤/٣٦٤.

منطلق ماضٍ في سفره قصر فيه الصلاة ما لم يقيم به عشرين، فإن أقام به عشرين أو غيره من سفره أتم الصلاة^(١).

وهذه موافقة من ابن حبان على بعض الوجوه؛ لأنه اعتبر العشرين فيما نقوله وفيما لا نقول به، وكيف يجوز أن يعتبر العشرين في دخول المسافر إلى مصره الذي فيه أهله ووطنه، وهو بدخوله إليه قد خرج من أن يكون مسافراً، وإنما يعتبر مدة الإقامة فيمن هو مسافر، والمشقة التي يتبعها التقصير زائلة عمّن عاد إلى وطنه وحصل بين أهله.

فأمّا الحجّة على أن التحديد الذي ذكرناه أولى من غيره: فهو الإجماع المتكرر.

مسألة

[٦٢]

[لو أتم المسافر صلاته]

ومتما يظنّ انفراد الإمامية به: القول بأن من تمّ الصلاة في السفر يجب عليه الإعادة إن كان متعمداً على كلّ حال وإن كان أتم^(٢) ناسياً أعاد مادام في الوقت، وبعد خروج الوقت لإعادة عليه.

وأكثر الفقهاء يخالفون في ذلك؛ لأنّ أبا حنيفة وأصحابه يقولون: إن قعد في الاثنتين قدر التشهد مضى في صلاته، وإن لم يقعد فصلاته فاسدة^(٣). وقال الثوري: إذا قعد في الاثنتين لم يعد^(٤).

(١) المغني (لابن قدامة): ج ٢/١٣٣، المجموع: ج ٤/٣٦٥، المحلى: ج ٥/٢٣، عمدة القاري: ج ٧/١١٦.

(٢) ساقط من «الف» و«ب».

(٣) اللباب: ج ١/١٠٦، المبسوط (للسرخسي): ج ١ ص ٢٣٩، المحلى: ج ٤/٢٦٤، الفتاوى الهندية:

ج ١/١٣٩، المغني (لابن قدامة): ج ٢/١٠٧، الهداية: ج ١/٨٠-٨١، شرح فتح القدير: ج ٢/٧٠٦.

(٤) احكام القرآن (للجصاص): ج ٢/٢٥٣.

وقال ابن حي: إذا صَلَّى أربعاً متعمّداً أعاد إذا كان منه الشيء اليسير، فإذا طال ذلك في سفره وكثر لم يعد^(١) وهذه موافقة منه للشيعة على بعض الوجوه.

وقال حمّاد بن أبي سليمان: إذا صَلَّى أربعاً أعاد^(٢). وهذا وفاق للشيعة؛ لأنّ ظاهر قوله يقتضي التعمّد دون النسيان.

وقال الحسن البصري: إذا افتتح الصلاة على أنّه يصلي أربعاً أعاد، وإن نوى أن يصلي أربعاً بعد أن افتتح الصلاة بنية أن يصلي ركعتين ثمّ بدا له فسلم في الركعتين أجزأته صلاته^(٣).

وقال بذلك: إذا صَلَّى المسافر أربعاً فإنه يعيد مادام في الوقت، فإذا مضى الوقت فلا إعادة عليه.

وقال: ولو أنّ مسافراً افتتح المكتوبة بنوي أربعاً فلمّا صَلَّى ركعتين بدا له فسلم أنّه لا يجزئ^(٤).

فإن كان مالك أراد بإيجاب الإعادة مادام في الوقت وإسقاطها مع خروجه حال النسيان فهو موافق للامامية، وما أظنه أراد ذلك، وظاهر الكلام يقتضي التعمّد.

والحجّة في مذهبنا: الإجماع المتقدّم، وأيضاً فإنّ فرض السفر الركعتان فيما كان في الحضر أربعاً، وليس ذلك برخصة، وإذا كان الفرض كذلك فن لم يأت به على ما فرض وجبت عليه الإعادة.

(١) عمدة القاري: ج ٧/١٣٣.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٢/١٠٧.

(٣) عمدة القاري: ج ٧/١٣٣.

(٤) المدونة الكبرى: ج ١/١٢١، المحلى: ج ٤/٢٦٥، المبسوط (للسرخسي) ج ١/٢٣٩، عمدة القاري:

فإن قيل: القرآن يمنع مما ذكرتم؛ لأنه تعالى قال: «وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة»^(١)، ورفع الجناح يدل على الإباحة لا على الوجوب.

قلنا: هذه الآية غير متناولة لقصر الصلاة في عدد الركعات، وإنما المستفاد منها التقصير في الأفعال من الإيماء وغيره؛ لأنه تعالى علّق القصر بالخوف، ولا خلاف في أنه ليس من شرط القصر في عدد ركعات الصلاة الخوف، وإنما الخوف شرط في الوجه الآخر وهو الأفعال في الصلاة؛ لأن صلاة الخوف قد أبيح فيها ما ليس مباحاً مع الأمن.

مسألة

[٦٣]

[من سفره أكثر من حضره]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن من سفره أكثر من حضره كالملاحين والجمّالين ومن جرى مجراهم لا تقصير عليهم؛ لأن باقي الفقهاء لا يراعون ذلك.

والحجة على ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وأيضاً فإن المشقة التي تلحق المسافر هي الموجبة للتقصير في الصوم والصلاة، ومن ذكرنا حاله ممن سفره أكثر من حضره لا مشقة عليه في السفر، بل ربّما كانت المشقة في الحضر لا اختلاف العادة^(٢)، وإذا لم يكن عليه مشقة فلا تقصير.

(١) سورة النساء: الآية ١٠١.

(٢) في «الف»؛ لأنه خلاف للعادة.

مسألة

[١٦٤]

[العدد الذي تنعقد به الجمعة]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن الجمعة لا تنعقد إلا بحضور خمسة الامام أحدهم؛ لأن أبا حنيفة وأصحابه والليث يقولون: إنها تنعقد بثلاثة سوى الامام^(١).

وروي عن أبي يوسف اثنان سوى الامام، وبه قال الثوري^(٢).
وقال ابن حنبل: إن لم يحضر الامام إلا رجل واحد فخطب عليه وصلى به الجمعة أجزأتها^(٣).

واعتبر الشافعي أربعين رجلاً^(٤).

والدليل على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتقدم ذكره.
واعتبار أبي حنيفة ومن وافقه أقل ما يقع عليه اسم جماعة وأنه ثلاثة، وأن الجمعة مشتقة من الاجتماع والجماعة، ليس بشيء؛ لأنه يلزم عليه أن يكون الامام في الثلاثة؛ لأن اسم الجماعة حاصل.
ويلزم عليه أيضاً ما قاله أبو يوسف؛ لأن الاثنين في الشريعة جماعة مثل

(١) الفتاوى الهندية: ج ١/١٤٨، الهداية: ج ١/٨٣، اللباب: ج ١/١١١، المجموع: ج ٤/٥٠٤، المحلى: ج ٥/٤٦، المبسوط (للسرخسي): ج ٢/٢٤، شرح فتح القدير: ج ٢/٣١، بداية المجتهد: ج ١/١٦١، المغني (لابن قدامة): ج ٢/١٧٢.

(٢) الهداية: ج ١/٨٣، اللباب: ج ١/١١١، المبسوط (للسرخسي): ج ٢/٢٤، المحلى: ج ٥/٤٦، شرح فتح القدير: ج ١/٣١، بداية المجتهد: ج ١/١٥٣، النتف: ج ١/٩٢.

(٣) المجموع: ج ٤/٥٠٤، المحلى: ج ٥/٤٦، الاستذكار: ج ٢/٣٢٤.

(٤) النتف: ج ١/٩٢، الاستذكار: ج ٢/٣٢٤، المبسوط (للسرخسي): ج ٢/٢٥، الام: ج ١/١٩٠، المجموع: ج ٤/٥٠٢، المغني (لابن قدامة): ج ٢/١٧٢، بداية المجتهد: ج ١/١٦١، شرح فتح القدير: ج ٢/٣١، المحلى: ج ٥/٤٦.

الثلاثة، ويلزم عليه قول ابن حي؛ لأن الواحد مع الامام جماعة.
وبعد فالجمعة وإن اشتقت من الاجتماع، فالمعول في عدد الجماعة
وحصرها على دليل مقطوع به دون الاشتقاق، وقد بينا ذلك.

مسألة

[١٦٥]

[ما يقرأ في الصلوات يوم الجمعة وليلتها]

ومما انفردت به الإمامية: استحباب أن يقرأ ليلة الجمعة بسورة الجمعة
وسبح في المغرب وفي العشاء الآخرة، وفي صلاة الغداة بالجمعة والمنافقين،
وكذلك في صلاة الجمعة المقصورة، وفي الظهر والعصر إذا صلاهما من غير قصر.
وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك^(١)، إلا أن الشافعي يوافق الإمامية في
استحباب السورتين في صلاة الجمعة خاصة^(٢).

والحجة في ذلك: إجماع الطائفة، ولأنه أحوط. من حيث إنه لا خلاف في
أنه إذا قرأ ما ذكرناه أجزاءه ولم يفعل مكروهاً، وليس كذلك إذا عدل عنه.

مسألة

[١٦٦]

[الجماعة في نوافل رمضان]

ومما ظنّ انفراد الإمامية به: المنع من الاجتماع في صلاة نوافل شهر
رمضان وكراهية ذلك.

(١) اللباب: ج ١/١١١، الفتاوى الهندية: ج ١/١٤٩، المبسوط (للسرخسي) ج ٢/٣٦، المغني (لابن

قدامة): ج ٢/١٨٩، بداية المجتهد: ج ١/١٦٧.

(٢) الام: ج ١/٢٠٥، مغني المحتاج: ج ١/٢٩٠، المغني (لابن قدامة): ج ٢/١٨٩، شرح فتح القدير:

ج ٢/١٢٩، فتح العزيز: ج ٤/٥٨٤.

وأكثر الفقهاء يوافقهم على ذلك؛ لأنّ المعلّى روى عن أبي يوسف أنّه قال: من قدر على أن يصلي في بيته كما يصلي مع الامام في شهر رمضان فأحب إليّ أن يصلي في بيته، وكذلك قال مالك ^(١)، قال: وكان ربيعة وغير واحد من علمائنا ينصرفون ولا يقومون مع الناس ^(٢)، وقال مالك: أنا أفعل ذلك، وما قام النبي (صلى الله عليه وآله) إلّا في بيته ^(٣). وقال الشافعي: صلاة المنفرد في قيام شهر رمضان أحب إليّ ^(٤)، وهذا كلّه حكاه الطحاوي في كتاب الاختلاف، فالموافق للامامية في هذه المسألة أكثر من المخالف.

والحجّة لها: الإجماع المتقدّم، وطريقة الاحتياط؛ فإنّ المصلي للنوافل في بيته غير مبدع ولا عاص بالإجماع، وليس كذلك إذا صلاها في جماعة.

ويمكن أن يعارضوا في ذلك بما يروونه عن عمر بن الخطاب، من قوله وقد رأى اجتماع الناس في صلاة نوافل شهر رمضان: بدعة ونعمت البدعة ^(٥)، فاعترف بأنّها بدعة وخلاف السنة، وهم يروون عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنّه قال: كلّ بدعة ضلالة وكلّ ضلالة في النار ^(٦).

(١) المدونة الكبرى: ج ١/٢٢٢، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٨٠٠، المبسوط (للسرخي): ج ٢/١٤٤، شرح فتح القدير: ج ١/٤٠٨، عمدة القاري: ج ٧/١٧٨.

(٢) المجموع: ج ٤/٣٥.

(٣) المبسوط (للسرخي): ج ٢/١٤٤.

(٤) المجموع: ج ٤/٥، المغني (لابن قدامة): ج ١/٨٠٠، عمدة القاري: ج ٧/١٧٨.

(٥) صحيح البخاري: ج ٣/٥٨، موطأ مالك: ج ١/١١٤.

(٦) سنن ابن ماجه: ج ١/١٦ و ١٨ ح ٤٢ و ٤٦، مسند احمد بن حنبل: ج ٣/٣١٠، سنن أبي داود: ج ٤/٢٠١، سنن الدارمي: ج ١/٤٤ و ٦٩، كنز العمال: ج ١/٢٢١.

مسألة

[٦٧]

[كيفية نوافل رمضان]

ومتما انفردت به الامامية: ترتيب نوافل شهر رمضان، على أن يصلي في كل ليلة منه عشرين ركعة، منها ثمان بعد المغرب وإثنتا عشرة ركعة بعد العشاء الآخرة، فإذا كان في ليلة تسع عشرة صلى مائة ركعة، ويعود في ليلة العشرين إلى الترتيب الذي تقدم، ويصلي في ليلة إحدى وعشرين مائة وفي ليلة اثنتين وعشرين ثلاثين ركعة، منها ثمان بعد المغرب والباقي بعد صلاة العشاء الآخرة، ويصلي في ليلة ثلاث وعشرين مائة، وفيما بقي من الشهر في كل ليلة ثلاثين ركعة على الترتيب الذي ذكرناه.

ويصلي في كل يوم جمعة من الشهر عشر ركعات، أربع منها صلاة أمير المؤمنين (عليه السلام)، وصفتها أن يقرأ في كل ركعة الحمد مرة وسورة الإخلاص خمسين مرة، وركعتين صلاة فاطمة (عليه السلام)، وصفتها أن يقرأ في أول ركعة الحمد مرة وإنا أنزلناه في ليلة القدر مائة مرة، وفي الثانية الحمد مرة وسورة الإخلاص مائة مرة. ثم يصلي أربع ركعات صلاة التسبيح، وتعرف بصلاة جعفر الطيار (عليه السلام) وصفتها معروفة.

ويصلي في ليلة آخر جمعة من الشهر عشرين ركعة من صلاة أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) المتقدم وصفها، وفي ليلة آخر سبت من الشهر عشرين ركعة من صلاة فاطمة (عليها السلام) وقد مضى وصفها، فيكمل له بذلك ألف ركعة.

وهذا الترتيب لا يعرفه باقي الفقهاء؛ لأن أبا حنيفة وأصحابه والشافعي يذهبون إلى أن نوافل شهر رمضان عشرون ركعة في كل ليلة سوى الوتر^(١)،

(١) بداية المجتهد: ج ١/٢١٤، المجموع: ج ٤/٣٢، فتح المعين: ص ٣٣، الاستذكار: ج ٢/٣٣٥.

وقال مالك : تسع وثلاثون ركعة بالوتر، والوتر ثلاث^(١).
وحجّتنا على ما ذهبنا إليه : إجماع الطائفة ؛ ولأنّ الذي اعتبرناه زيادة على
عددهم ، والزيادة تقتضي الخير، والاجتياط فيه أيضاً.

مسألة

[١٦٨]

[أوجب صلاة العيدين]

ومتّما يظن انفراد الامامية به : القول بأنّ صلاة العيدين واجبتان على كلّ
من وجبت عليه صلاة الجمعة وبتلك الشروط ؛ لأنّ أبا حنيفة يذهب إلى
وجوبها^(٢) كما تقول الامامية . والشافعي يقول : إنّها ليستا بواجبتين^(٣).
دلّلنا على ما ذهبنا إليه : الإجماع المتقدّم ، وطريقة الاحتياط أيضاً.

مركز تحقيق علوم إسلامي
مسألة
[١٦٩]

[تكبيرات صلاة العيدين]

ومتّما انفردت به الامامية : القول بأنّ تكبير صلاة العيدين في الأولى سبع
وفي الثانية خمس من جملتهنّ تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع .
وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك ؛ لأنّ أبا حنيفة وأصحابه يذهبون إلى أنّهنّ

(١) المدونة الكبرى : ج ١/٢٢٢ ، بداية المجتهد : ج ١/٢١٤ .

(٢) المبسوط (للسرخسي) : ج ٢/٣٧ ، عمدة القاري : ج ٦/٢٧٣ ، المجموع : ج ٥/٣ ، المغني (لابن قدامة) :
ج ٢/٢٢٣ .

(٣) الام : ج ١/٢٤٠ ، المغني (لابن قدامة) : ج ٢/٢٢٣ ، المجموع : ج ٥/٣ ، عمدة القاري : ج ٦/٢٧٣ .

خمس في الأولى وأربع في الثانية من جملتهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع^(١).
وقال مالك والشافعي: سبع في الأولى وخمس في الأخرى، وقال
الشافعي: لا يعتد بتكبيرة الافتتاح والركوع^(٢).

وروي عن مالك أنه يعتد في الركعة^(٣) بتكبيرة الافتتاح في جملة التكبيرات
السبع^(٤). فان كان مالك يعتد بتكبيرة الركوع أيضاً فهو موافق للإمامية، وإلا
فالانفراد ثابت.

دليلنا على ما ذهبنا إليه: الإجماع المتقدم.

مسألة

١٧٠١

[محل القراءة في صلاة العيدين]

ومما انفردت الإمامية به: إيجاب القراءة في كل ركعة من صلاة العيدين
قبل التكبيرات الزوائد؛ لأن أبا حنيفة وأصحابه يوجبون القراءة في الأولى بعد
التكبير وفي الثانية قبل التكبير^(٥)، فكأنه يوالي بين القراءتين، وقال مالك

(١) المبسوط (للسرخسي) ج ٢/٣٨، الفتاوى الهندية: ج ١/١٥٠، بداية المجتهد: ج ١/٢٢٢، المحلى:
ج ٥/٨٣، اللباب: ج ١/١١٦، الهداية: ج ١/٨٦، شرح فتح القدير: ج ٢/٤٣، المغني (لابن قدامة):
ج ٢/٢٣٩.

(٢) المدونة الكبرى: ج ١/١٦٩، المحلى: ج ٥/٨٣، المجموع: ج ٥/١٩، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٢٣٨،
شرح فتح القدير: ج ٢/٤٣، الام: ج ١/٢٠٩ وج ٢/٣٨، بداية المجتهد: ج ١/٢٢٢، المبسوط
(للسرخسي): ج ٢/٣٨.

(٣) في «م» الركعة الأولى.

(٤) المدونة الكبرى: ج ١/١٦٩، بداية المجتهد: ج ١/٢٢٢.

(٥) اللباب: ج ١/١١٦، الهداية: ج ١/٨٦، المجموع: ج ٥/٢٠، النتف: ج ١/١٠٠، المحلى: ج ٥/٨٣،

والشافعي: يبدأ في الركعتين معاً بالتكبيرات^(١)، فانفراد الإمامية واضح.
والحجة لها: الإجماع المتقدم، وطريقة الاحتياط؛ فإن الذي تذهب إليه
الإمامية يجوز عند الجماعة إذا أدى إليه الاجتهاد، وما يقوله مخالفها لا يجوز عند
الإمامية على حال من الأحوال، فالاحتياط فيما تذهب إليه الإمامية واضح.

مسألة

[٧١]

[القنوت في صلاة العيدين]

ومما انفردت به الإمامية: إيجابهم القنوت بين كل تكبيرتين من تكبيرات
العيد؛ لأن باقي الفقهاء لا يراعي ذلك.
والحجة فيه: إجماعها، ولأنه أيضاً لا يقين^(٢) ببراءة ذمته من صلاة العيد إلا
بما ذهبنا إليه من القنوت؛ ولا بد من يقين ببراءة الذمة من الواجب.

مركز تحقيق كتاب ترمذ علوم إسلامي

مسألة

[٧٢]

[تكبيرات الفطر والاضحى]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن على المصلي التكبير في ليلة الفطر،
وابتدأه من دبر صلاة المغرب إلى أن يرجع الإمام من صلاة العيد، فكأنه

شرح فتح القدير: ج ٢/٤٣، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٢٣٧، المبسوط (للسرخسي): ج ٢/٣٨-٣٩،
الفتاوى الهندية: ج ١/١٥٠.

(١) المدونة الكبرى: ج ١/١٦٩، بداية المجتهد: ج ١/٢١٣، الام: ج ١/٢٣٦، المجموع: ج ٥/٢٠، المغني
(لابن قدامة): ج ٢/٢٣٧، فتح العزيز: ج ٥/٤٦.

(٢) في «الف» و«م»: لا يوقن.

عقيب أربع صلوات أولاهنّ المغرب من ليلة الفطر وأخراهنّ صلاة العيد.
وفي عيد الأضحى يجب التكبير على من كان بمنى عقيب خمس عشرة
صلاة، أولاهنّ صلاة الظهر من يوم العيد، ومن كان في غير منى من أهل سائر
الأمصار يكبر عقيب عشر صلوات، أولاهنّ صلاة الظهر من يوم العيد.
وباقى الفقهاء يخالف في ذلك، أما التكبير في عيد الفطر عقيب الصلوات
فلا يعرفونه، وإنما اختلفوا في التكبير في طريق المصلّي إلى الصلاة، فروي عن
أبي حنيفة أنه يكبر يوم الأضحى ويجهز في ذهابه إلى المصلّي ولا يكبر يوم
الفطر^(١).

وقال مالك والأوزاعي: يكبر في خروجه إلى المصلّي في العيدين جميعاً^(٢)،
وقال مالك: يكبر في المصلّي إلى أن يخرج الإمام، فإذا خرج الإمام قطع
التكبير، ولا يكبر إذا رجع^(٣).
وقال الشافعي: أحبّ إظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر، وإذا غدوا إلى
المصلّي حتى يخرج الإمام، وفي موضع آخر: حتى يفتتح الإمام الصلاة^(٤).
واختلفوا في تكبير الأضحى، فقال أبو حنيفة: من صلاة الفجر من يوم
عرفة إلى صلاة العصر من يوم النحر^(٥).

(١) الفتاوى الهندية: ج ١/١٥٠، اللباب: ج ١/١١٥ و ١١٨، المجموع: ج ٥/٤١، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٢٣١.

(٢) المدونة الكبرى: ج ١/١٦٧، بداية المجتهد: ج ١/٢٢٥-٢٢٦، المجموع: ج ٥/٤٢، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٢٣١، فتح العزيز: ج ٥/١٤.

(٣) المدونة الكبرى: ج ١/١٦٧، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٢٣٠.

(٤) الام: ج ١/٢٤١، المجموع: ج ٥/٣٠.

(٥) المبسوط (للسرخسي): ج ٢/٤٢-٤٣، اللباب: ج ١/١١٨، الهداية: ج ١/٨٧، عمدة القاري: ج ٦/٢٩٣، شرح فتح القدير: ج ٢/٤٨، المجموع: ج ٥/٤٠، المحلى: ج ٥/٩١، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٢٤٦.

وقال أبو يوسف ومحمد والثوري: إلى آخر أيام التشريق^(١).

وقال مالك والشافعي: من صلاة الظهر يوم النحر إلى صلاة الفجر من آخر أيام التشريق^(٢).

والحجة لنا: ما تقدم من الإجماع، وطريقة الاحتياط، وقوله تعالى: «ولتكمّلوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم»^(٣) يدل على أنّ التكبير أيضاً واجب في الفطر.

مسألة

[٧٣]

[وجوب صلاة الكسوف والخسوف]

ومتما انفردت به الإمامية: القول بوجوب صلاة كسوف الشمس والقمر، ويذهبون إلى أنّ من فاتته هذه الصلاة وجب عليه قضاؤها.

وباقى الفقهاء يخالف في ذلك^(٤).

والحجة على مذهبنا: إجماع الطائفة. ويمكن أن يعارض المخالفون بما يروونه عن النسبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: إنّ الشمس والقمر

(١) الفتاوى الهندية: ج ١/١٥٢، المبسوط (للسرخسي): ج ٢/٤٣، بداية المجتهد: ج ١/٢٢٦، المجموع: ج ٥/٤٠، المحلى: ج ٥/٩١، عمدة القاري: ج ٦/٢٩٣، شرح فتح القدير: ج ٢/٤٩.

(٢) المدونة الكبرى: ج ١/١٧٢، بداية المجتهد: ج ١/٢٢٦، الام: ج ١/٢٤١، المجموع: ج ٥/٣٣-٣٤، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٢٤٦، عمدة القاري: ج ٦/٢٩٣.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج ٢/٢٨٠، المبسوط (للسرخسي): ج ٢/٧٥، المجموع: ج ٥/٤٣-٤٤، بداية المجتهد: ج ١/٢٠٣، شرح فتح القدير: ج ١/٤٣٢.

[آيتان] ^(١) لا ينكسفان لموت أحد ولا حياة أحد، فإذا رأيتموهما فافزعوا إلى الصلاة ^(٢)، وأمره (عليه السلام) على الوجوب.

مسألة

[٧٤]

[كيفية صلاة الكسوف]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن صلاة الكسوف عشر ركعات وأربع سجادات.

وقال أبو حنيفة وأصحابه. إنها ركعتان على هيئة الصلاة المعروفة ^(٣)، وقال مالك والليث والشافعي: أربع ركعات في أربع سجادات ^(٤).
دليلنا: إجماع الطائفة؛ ولأن ما ذهبنا إليه يحتوي على ما قالوه ويزيد عليه، وما ذهبوا إليه بخلاف ذلك.

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم إسلامي

مسألة

[٧٥]

[حكم الصلاة على الطفل إذا مات]

ومتما انفردت الامامية به: القول بأن الأطفال ومن جرى مجراهم ممن لم

(١) الزيادة من «الف» و«م» والمصدر.

(٢) صحيح البخاري: ج ٤٢/٢، سنن ابن ماجه: ج ٤٠١/١ ح ١٢٦٣، كنز العمال: ج ٤٢٩/٨.

(٣) اللباب: ج ١١٩/١، الفتاوى الهندية: ج ١٥٢/١، المبسوط (للسرخسي): ج ٧٤/٢، شرح فتح القدير: ج ٥٢/٢، المجموع: ج ٦٢/٥، المحلى: ج ٩٦/٥، بداية المجتهد: ج ٢١٥/١.

(٤) المجموع: ج ٦٢/٥، بداية المجتهد: ج ٢١٥/١، الام: ج ٢٤٥/١، المغني (لابن قدامة): ج ٢٧٥/٥، المبسوط (للسرخسي): ج ٧٤/٢، المحلى: ج ٩٨/٥، سبل السلام: ج ٧٥/٢.

يكلّف في نفسه الصلاة ولا كلف غيره تمرينه عليها، لا تجب الصلاة عليه إذا مات، وحدّوا من يصلّي عليه من الصغار بأن يبلغ ستّ سنين فصاعداً.
والحجّة في ذلك: إجماع الطائفة؛ ولأنّ الصلاة على الأموات حكم شرعي وقد ثبت بيقين فيمن نوجب الصلاة عليه، ولا يقين ولا دليل فيمن نخالف فيه.

مسألة

[١٧٦]

[تكبيرات صلاة الجنازة]

ومما ظنّ انفراد الامامية به: القول بخمس تكبيرات في صلاة الجنازة. وكان ابن أبي ليلى^(١) يوافق الامامية في ذلك، وروي عن حذيفة بن اليمان وزيد ابن أرقم أنّ تكبيرات الجنازة خمس^(٢)، ولعمري إنّ باقي الفقهاء يخالف الامامية في ذلك^(٣).

والحجّة فيما ذهبنا إليه: الإجماع، وطريقة الاحتياط؛ فإنّ الذي تذهب إليه الامامية يدخل فيه ما ذهب إليه مخالفوها وهو أحوط.
وقد روى مخالفونا عن النبي (صلّى الله عليه وآله) أنّه كبر خمساً^(٤).

(١) عمدة القاري: ج ٢٢/٨، بداية المجتهد: ج ٢٤٠/١.

(٢) المجموع: ج ٢٣١/٥، المغني (لابن قدامة): ج ٣٩٣/٢، عمدة القاري: ج ٢٣/٨، المحلى: ج ١٢٤/٥، بداية المجتهد: ج ٢٤١/١.

(٣) الام: ج ٢٧٠/١، مختصر المزني: ص ٣٨، مغني المحتاج: ج ٣٤١/١، بداية المجتهد: ج ٢٤١-٢٤٠/١، المجموع: ج ٢٣١/٥، المحلى: ج ١٢٤/٥، المغني (لابن قدامة): ج ٣٩٣-٣٩٢/٢، عمدة القاري: ج ٢٣-٢٢/٨.

(٤) سنن النسائي: ج ٧٢/٤، سنن أبي داود: ج ٢١٠/٣، سنن الدارقطني: ج ٧٣/٢، سنن ابن ماجه: ج ٤٨٢/١، سنن البيهقي: ج ٣٦/٤.

فإذا قتل بازاء ذلك : إنه (عليه السلام) كبر أربعاً^(١).
قلنا: هذه الرواية تحتمل أنه كبر أربعاً سمعن وجههين وأخفى
الخامسة، وخبر الخمس غير محتمل. على أنه لا تنافي بين الخبرين؛ لأنه من روى
أنه كبر أربعاً لم يفصح بأنه ما زاد عليها، ومن كبر خمساً فقد كبر أربعاً.

مسألة

[٧٧]

[التسليم في صلاة الجنازة]

ومتما انفردت به الإمامية: إسقاط السلام من صلاة الجنازة، وأنه إذا كبر
الخامسة خرج من الصلاة بغير تسليم.
وباقى الفقهاء يخالف في ذلك؛ لأن أبا حنيفة وأصحابه يذهبون إلى أنه
يسلم عن يمينه وعن يساره^(٢).
وقال مالك: يسلم الإمام واحدة ويسمع من يليه، ويسلم من
خلفه^(٣) واحدة في أنفسهم، وإن أسمعوا من يليهم فلا بأس^(٤).
وقال الثوري: يسلم عن يمينه تسليمه خفيفة^(٥).
وقال ابن حنبل: يسلم عن يمينه وعن شماله يخفيه ولا يجهر به، وقال

(١) نصب الراية: ج ٢/٢٦٧.

(٢) الفتاوى الهندية: ج ١/١٦٤، عمدة القاري: ج ٨/١٢٣، المجموع: ج ٥/٢٤٣، بداية المجتهد:
ج ١/٢٤٢.

(٣) في «الف» و«م»: وراءه.

(٤) المجموع: ج ٥/٢٤٤، عمدة القاري: ج ٨/١٢٣.

(٥) المغني (لابن قدامة): ج ٢/٣٤٩، المجموع: ج ٥/٢٤٤، اختلاف العلماء: ص ٦٤.

الشافعي مثل قول ابن حي في العدد والمنع من الجهر^(١).
والحجة على ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وأيضاً فإن صلاة الجنازة مبنية
على التخفيف؛ لأنه قد حذف منها الركوع والسجود وهما أوكد من التسليم، فغير
منكر أن يحذف التسليم.



(١) الام: ج ١/٢٧٠، مختصر المزني: ص ٣٨، المجموع: ج ٥/٢٤٠، بداية المجتهد: ج ١/٢٤٢، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٣٤٩.



مرکز تحقیقات کاپتویر علوم اسلامی

کتاب الصَّیام



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

كتاب الصيام

مسألة

[٧٨]

[وقت النية لصوم التطوع]

ومما ظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ صوم التطوع يجزئ عنه نيّته بعد الزوال؛ لأنّ الشوري يوافق في ذلك، ويذهب إلى أنّ صوم التطوع إذا نواه في آخر النهار أجزأه، وهو أحد قولي الشافعي أيضاً^(١).

وباقى الفقهاء يمنعون من ذلك ويقولون: إذا نوى التطوع بعد الزوال لم يجزئه^(٢).

دليلنا: الإجماع الذي تقدّم، وقوله تعالى: «وأن تصوموا خير لكم»^(٣)، وكلّ ظاهر لقرآن أو سنة يقتضي الأمر بالصوم والترغيب فيه لا اختصاص له بزمان دون غيره فهو يتناول ما بعد الزوال وقبله. ولا يلزم على ذلك صوم الفرض لأنّه لا يجزئ عندنا إلّا بنية قبل الزوال؛ لأنّا أخرجناه بدليل ولا دليل فيما عداه.

(١) المجموع: ج ٦/٣٠٣، المحلى: ج ٦/١٧٢، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣٠-٣١، شرح فتح القدير: ج ٢/٢٤١، عمدة القاري: ج ١٠/٣٠٣.

(٢) بداية المجتهد: ج ١/٣٠٣، المجموع: ج ٦/٣٠٣، المحلى: ج ٦/١٧١-١٧٣، شرح فتح القدير: ج ٢/٢٤١، عمدة القاري: ج ١٠/٣٠٣، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣٠-٣١.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٨٤.

وأقوى ماتعلقوا به أن ماضى من النهار قبل النية لا يكون فيه صائماً،
فكيف يتغير^(١) باستئناف النية؟

والجواب عن ذلك أن ماضى يلحق في الحكم بما يأتي، كما يقولون كلهم
فيمن نوى التطوع قبل الزوال.

فإن فرقوا بين الأمرين بعد الزوال وقبله بأن قبل الزوال مضى أقل العبادة
وبعده مضى أكثرها، والأصول تفرق بين القليل والكثير في هذا الحكم، كمن
أدرك الإمام بعد الركوع وقبله.

قلنا: إذا كانت العبادة قد مضى جزء منها وهو خال من هذه النية وأثرت
النية المستأنفة حكماً في الماضي، فلا فرق بين القلة والكثرة في هذا المعنى؛ لأن
القليل كالكثير في أنه وقع خالياً. وألحقناه من طريق الحكم بالباقي؛ لأن
تبعيض الصوم غير ممكن، وإذا أثرت النية فيما صاحبته من الزمان وما يأتي بعده
فلا بد من الحكم بتأثيرها في الماضي؛ لأنه يوم واحد لا يلحقه تبعيض.

وقد جوزوا كلهم أن يفتح الرجل الصلاة منفرداً ثم يأتهم به بعد ذلك مؤتم
فيكون جماعة، ولم يفرقوا بين أن يمضي الأكثر أو الأقل، وجوز الشافعي وأبو
حنيفة وأكثر الفقهاء أن يفتح الصلاة منفرداً ثم ينقلها إلى الجماعة فيضير لها
حكم الجماعة، ولم يفرقوا بين مضي الأكثر أو الأقل^(٢).

ولا يلزم على ما قلناه أن تكون النية في آخر جزء من اليوم؛ لأن محل النية
يجب أن يكون بحيث يصح وقوع الصوم بعده بلا فصل، وذلك غير متأثر في آخر
جزء.

ولا يعترض ما ذهبنا إليه روايتهم عن النبي (عليه السلام) قوله: لا صيام لمن

(١) في «الف»: يتعين.

(٢) مختصر المزني: ص ٢٣، الفتاوى الهندية: ج ١/ ٦٦-٦٧.

لم يبيّت الصيام من الليل^(١).

لأنّه أولاً خبر واحد، وقد بيّنا أنّ أخبار الآحاد لا يعمل بها في الشريعة. ولأنّنا نحمله على الفضل والكمال، كما قال (عليه السلام): لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد^(٢)، ولا صدقة وذورحم محتاج^(٣). وقد قيل: إنّهُ محمول على الصوم الذي يثبت في الذمّة، مثل قضاء شهر رمضان وصوم النذور والكفّارات.

مسألة

[٧٩]

[كفاية نيّة واحدة لشهر رمضان]

ومما ظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ نيّة واحدة في أوّل شهر رمضان تكفي للشهر كلّهُ ولا يجب تجديد النيّة لكلّ يوم. ومالك^(٤) يوافق على هذا المذهب، وإن خالف باقي الفقهاء فيه^(٥). والحجّة في ذلك: إجماع الطائفة، وأيضاً فإنّ النيّة تؤثر في الشهر كلّهُ لأنّ حرمة حرمة واحدة، كما أثرت في اليوم الواحد لما وقعت في ابتدائه.

(١) سنن الدارقطني: ج ٢/١٧٢-١٧٣، سنن الترمذي: ج ٣/١٠٨، سنن البيهقي: ج ٤/٢٠٢.

(٢) كنز العمال: ج ٧/٦٥٠، سنن البيهقي: ج ٣/١١١ و ١٧٤، الجامع الصغير: ج ٢/٢٠٣.

(٣) عوالي اللئالي: ج ٢/٧٣.

(٤) الكافي: ص ١٢٠، مقدمات ابن رشد: ص ١٨٣، التفریع: ج ١/٣٠٣، المجموع: ج ٦/٣٠٢، حلية

العلماء: ج ٣/١٨٦.

(٥) المجموع: ج ٦/٣٠٢.

مسألة

[٨٠]

[صوم يوم الشك]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن في صوم يوم الشك فضلاً وأنه مستحب بعد أن ينوي أنه من شعبان.

وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك؛ لأن الشافعي يكره صيام يوم الشك إلا أن يوافق عادة للصائم^(١).

وأبو حنيفة يقول: إن نوى به التطوع لم يكره، وإن نواه عن رمضان كره^(٢)، إلا أنه لا يثبت فيه الفضيلة التي تذهب إليها الامامية.

وقال أحمد بن حنبل: إن كان صحو كره، وإن كانت السماء متغيمة لم يكره^(٣).

والذي يدل على مذهبننا: إجماع الطائفة، وطريقة الاحتياط؛ لأنه إن كان من شهر رمضان أجزاء عندنا، وإن كان من شعبان نفعه ثوابه ولم يضره.

ويعارضون بما يروونه عن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) لئن أصوم يوماً من شعبان أحب إليّ من أن أفطر يوماً من شهر رمضان^(٤).

وكل خبر^(٥) يروونه متضمناً للنهي عن صيام يوم الشك يمكن حمله على

(١) الام: ج ٢/٩٤، المحلى: ج ٦/٢٣٥، شرح فتح القدير: ج ٢/٢٤٤، اختلاف العلماء: ص ٧٣.

(٢) الفتاوى الهندية: ج ١/١٩٩، المجموع: ج ٦/٤٠٤، المحلى: ج ٦/٢٣٥، عمدة القاري: ج ١٠/٢٧٣، اختلاف العلماء: ص ٧٤.

(٣) المجموع: ج ٦/٤٠٣، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٤، شرح فتح القدير: ج ٢/٢٤٤، اختلاف العلماء: ص ٧٣، عمدة القاري: ج ١٠/٢٧٣.

(٤) سنن البيهقي: ج ٤/٢١٢.

(٥) نصب الراية: ج ٢/٤٤٠.

النهي عن صومه بنية الفرض.

وأَي فرق في كراهية صوم يوم الشك بين أن تجري به عادة أو يصومه منفرداً؟ وأي فرق بين يوم الشك وماقبله من أيام شعبان؟ لولا اتباع الهوى.

مسألة

[٨١]

[شهادة النساء في الهلال]

ومتما انفردت به الامامية: أن الصيام لا تقبل فيه شهادة النساء. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك^(١).

والحجة لنا: إجماع الطائفة، وأيضاً فإن الصيام من الفروض المتأكدة، فيجوز أن لا تقبل فيه شهادة النساء تأكيداً وتغليظاً؛ فإن شهادتهن لم تسقط إلا من حيث التغليظ.

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

مسألة

[٨٢]

[لوارتمس الصائم أو تعمد الكذب]

ومتما انفردت به الامامية - وإن وافقها فيه على بعض الوجوه قوم من الفقهاء^(٢) -: إفسادهم الصوم بالارتماس في الماء واعتماد الكذب على الله تعالى وعلى رسوله (عليه السلام)، وإيجابهم بذلك ما يجب في اعتماد الأكل والشرب.

(١) اللباب: ج ١/١٦٤، الهداية: ج ١/١٢١-١٢٢، الفتاوى الهندية: ج ١/١٩٥، المدونة الكبرى:

ج ١/١٩٤، بداية المجتهد: ج ١/٢٩٥، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٧.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٣/٤٥، الشرح الكبير: ج ٣/٤٥.

وقد قال الأوزاعي: إنَّ الكذب والغيبة يفطران^(١)، وروي أنَّ خُصماً يفطرن الصائم منها الغيبة والنميمة^(٢)، وحكي عن مالك كراهية الارتماس في الماء^(٣).
والحجّة فيما ذهبوا إليه: إجماع الطائفة، وطريقة الاحتياط، واليقين ببراءة الذمة من الصوم.

ويمكن أن يكون الوجه في المنع من الارتماس أنَّ الماء يصل معه إلى الجوف لاحالة من المخارق التي لا يمكن ضبطها، فجعل ما هو الغالب في حكم الواقع.

مسألة

[٨٣]

[حكم تعتمد البقاء على الجنابة للصائم]

١. ومما انفردت الامامية به من فقهاء الأمصار كلهم - وقد روي عن أبي هريرة^(٤) وفاقهم فيه، وحكي أيضاً أنَّ الحسن بن صالح بن حي كان يستحب^(٥) لمن أصبح جنباً في شهر رمضان أن يقضي ذلك اليوم^(٦)، وكان يفرق بين صوم التطوع وبين صوم الفرض في هذا الباب: إيجابهم على من أجنب في ليل شهر رمضان وتعتمد البقاء إلى الصباح من غير اغتسال القضاء والكفارة، وفيهم من يوجب القضاء دون الكفارة، ولا خلاف بينهم في أنه

(١) المجموع: ج ٦/٣٥٦.

(٢) نصب الراية: ج ٢/٤٨٣، كنز العمال: ج ٨/٤٩٧ ح ٢٣٨١٣.

(٣) المجموع: ج ٦/٣٤٧، فتح العزيز: ج ٦/٣٨٠.

(٤) الام: ج ٢/٩٧، الفتاوى الهندية: ج ١/٢٠٠، المجموع: ج ٦/٣٠٨، المغني (لابن قدامة):

ج ٣/٧٦٧٥، عمدة القاري: ج ١١/٤.

(٥) في «الف» و«ب»: يقول يستحب.

(٦) المغني (لابن قدامة): ج ٣/٧٦، عمدة القاري: ج ١١/٦.

إذا غلبه النوم ولم يتعمّد البقاء على الجنبابة إلى الصباح لاشي عليه.
والدليل على صحّة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتكرّر.
ومتّما يعارض المخالفون به مايروونه عن أبي هريرة أنّ النبي (صلّى الله عليه وآله) قال: من أصبح جنباً في شهر رمضان فلا يصومنّ يومه^(١).
وليس لهم أن يحملوا هذا الخبر على من أصبح مجامعاً مخالطاً؛ لأنّه بخلاف لفظ الخبر وترك لظاهره، ولو أراد ذلك لقال (عليه السلام): من أصبح مجامعاً، والجماع إذا كان مفسداً للصوم فلا معنى لإضافته إلى الصباح؛ لأنّه في النهار كلّ مفسد للصوم، وإنما يليق بقوله (عليه السلام): من أصبح جنباً، من استمرّ على حكم الجنبابة الواقعة قبل الصباح.
ولا يعارض هذا الخبر مايروونه عن عائشة أنّ النبي (صلّى الله عليه وآله) كان يصبح جنباً من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك^(٢)، وفي بعض الألفاظ: وذلك في شهر رمضان^(٣).
لأنّا نتأوّل هذا الخبر على أنّ المراد به ما وقع من غير اعتماد.
وليس لهم أن يقولوا: إنّ حكم الجنبابة لا ينافي الصوم، بدلالة أنّه قد يحتلم نهائراً ويؤخّر اغتساله، ولا يفسد بذلك صومه.
وذلك أنّا لم نوجب على المتعمّد للبقاء على الجنبابة إلى الصباح الغسل لأجل المنافاة بين الجنبابة والصوم، بل لأنّه اعتمد لأن يكون جنباً في نهار الصوم، وليس كذلك من احتلم نهائراً واستمرّ على حاله؛ لأنّ كونه جنباً في هذه الأحوال من غير اعتماد.

(١) موجود في الام ج ٩٧/٢، وعمدة القاري: ج ٤/١١ حديث من أصبح.

(٢) صحيح البخاري: ج ٣٨/٣، سنن أبي داود: ج ٣١٢/٢، سنن الدارمي: ج ١٣/٢، سنن الترمذي: ج ١٤٩/٣.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج ٣ ص ٥٦.

ولأنّ بقاءه على الجنابة الواقعة عن الاحتلام بالنهار، ليس بأكثر من حصول الجنابة في النهار، والجنابة إذا وقعت بالليل وتمكّن من إزالتها فاعتمد البقاء عليها إلى النهار فقد اعتمد لأن يكون جنباً بالنهار، فاختلف الموضعان.

مسألة

[٨٤]

[حكم الاستثناء في الصوم]

ومّا انفردت الامامية به: القول بإيجاب القضاء والكفارة على من اعتمد^(١) استنزال الماء الدافق بغير جماع؛ لأنّ باقي الفقهاء يخالفون في ذلك^(٢). وقد روي عن مالك أنّه كان يقول: كلّ افطار بمعصية يوجب الكفارة^(٣)، واستنزال الماء في شهر رمضان معصية بغير شبهة. دليلنا: الإجماع المتردد، وطريقة الاحتياط، وبراءة الذمة.

مركز تحقيق تكامل العلوم الإسلامية

مسألة

[٨٥]

[حكم المضمضة في الصوم]

ومّا انفردت الامامية به: القول بأنّ من تمضمض لطهارة فوصل الماء إلى جوفه لا شيء عليه من قضاء ولا غيره، وإن فعل ذلك لغير طهارة من تبرّد بالماء أو غيره ففيه القضاء خاصة؛ لأنّ هذا الترتيب والتفصيل لا يعرفه باقي الفقهاء؛

(١) في «الف» و«ب»: تعمد.

(٢) الام: ج ١/١٠١، المجموع: ج ٦/٣٤٢، الباب: ج ١/١٦٥، الفتاوى الهندية: ج ١/٢٠٠، المحلى: ج ٦/١٨٥.

(٣) المدونة الكبرى: ج ١/٢٢٠-٢٢١، المبسوط (للسرخسي): ج ٢/٥٦، شرح فتح القدير: ج ٢/٢٥٦.

لأنّ أبا حنيفة وأصحابه يقولون: إن كان ذاكراً لصومه فعليه القضاء، وإن كان ناسياً فلا قضاء عليه^(١).

وقال ابن أبي ليلى: لا قضاء عليه وإن كان ذاكراً لصومه^(٢).
وروى عطاء عن ابن عباس أنه قال: إذا توضأ لصلاة مكتوبة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه، وإن توضأ لصلاة تطوع فعليه القضاء^(٣). وهذا فيه بعض الشبه لمذهبنا.

وقال الأوزاعي: لا شيء عليه^(٤).
وللشافعي قولان: أحدهما: أنه إذا تمضمض ورفق ولم يبالغ فدخل الماء إلى جوفه أنه لا يفطر^(٥)، والقول الآخر: إنه يفطره^(٦). ولا يختلف قوله في أنه إذا وصل إلى الجوف عن مبالغة فإنه يفطر.

وقال الحسن بن صالح بن حي: إن توضأ لفريضة أو لصلاة سنة فدخل حلقه من الماء شيء في الثلاث فليس عليه قضاء، وما دخل بعد الثلاث فعليه القضاء^(٧). وهذا نظير قول الإمامية.

والحجة في مذهبنا: الإجماع المتكرر، ويمكن أن نتعلّق في ذلك بقوله تعالى: «ما جعل عليكم في الدين من حرج»^(٨)، وكلّ الحرج أن يأمرنا بالمضمضة

(١) الفتاوى الهندية: ج ١/٢٠٢، المبسوط (للسرخسي): ج ٣/٦٦، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٤٤، المجموع: ج ٦/٣٢٧.

(٢) المجموع: ج ٦/٣٢٧، المبسوط (للسرخسي): ج ٣/٦٧.

(٣) المجموع: ج ٦/٣٢٧.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج ٣/٤٤، الشرح الكبير: ج ٣/٤٤.

(٥) المجموع: ج ٦/٣٢٧، المبسوط (للسرخسي): ج ٣/٦٦، الشرح الكبير: ج ٣/٤٤، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٤٤.

(٦) الام: ج ٢/١٠١، مختصر المزني: ص ٥٨، المجموع: ج ٦/٣٢٦-٣٢٧، فتح العزيز: ج ٦/٣٩٣.

(٧) المحلى: ج ٦/٢١٥، البحر الزخار: ج ٣/٢٥٣. (٨) سورة الحج: الآية ٧٨.

والاستنشاق في الصوم ويلزمنا القضاء إذا سبق الماء إلى أجوافنا من غير اعتماد. ولا يلزم على ذلك التبرّد بالمضمضة؛ لأنّ ذلك مكروه في الصوم والامتناع منه أولى، فلا حرج عليه فيه.

مسألة

[١٨٦]

[لوتبين طلوع الفجر بعد تناول المفطر]

ومما انفردت به الامامية: القول بأنّ من تسحّرت ثم بان له أنّه كان أكل بعد طلوع الفجر على ضربين: إن كان أكل ولم يتأمل الفجر ولم يراعه فعليه قضاؤه، وإن كان رصده وراعه فلم يره فلا قضاء عليه؛ لأنّ باقي الفقهاء يخالفون في هذا التفصيل، فيوجب أبو حنيفة وأصحابه والثوري والليث والشافعي القضاء على كلّ حال^(١).
وقال مالك: إن كان الصوم تطوعاً مضى فيه ولا شيء عليه، وإن كان واجباً فعليه قضاؤه^(٢).

مركز تحقيق كابيتول علوم إسلامي

وقال عطاء والحسن البصري: لا قضاء عليه^(٣).

وإنما كانت الامامية منفردة بهذه المسألة؛ لأنّ من أوجب القضاء من الفقهاء أوجبه بلا تفصيل، وكذلك من أسقطه.
والحجّة في مذهبنا: إجماع الطائفة، ويمكن أن يتعلّق فيه بما يروونه عن النبي (صلّى الله عليه وعلى وآله) من قوله: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان.

(١) الفتاوى الهندية: ج ٢/١، الهداية: ج ١/٢٩، المبسوط (للسرخسي): ج ٣/٥٤، المجموع:

ج ٦/٣٠٩، شرح فتح القدير: ج ٢/٢٩٠، اختلاف العلماء: ص ٦٩.

(٢) المدونة الكبرى: ج ١/١٩١، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٧٥، المجموع: ج ٦/٣٠٩.

(٣) المجموع: ج ٦/٣٠٩، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٧٤.

فإذا قيل: ذلك محمول على رفع الإثم. قلنا: هذا تخصيص بغير دليل.
فإن أُلزِمنا أن نسقط القضاء بهذا الخبر عمّن لم يرصد الفجر. فرقنا بين
الأمرين بأن من رصد الفجر فلم يره قد تحرّز^(١) بغاية جهده وإمكانه، وليس
كذلك من لم يراعه.

مسألة

[٨٧]

[الصيام في السفر]

ومما ظنّ انفراد الإماميّة به ولها فيه موافق متقدّم: القول بأنّ من صام شهر
رمضان في السفر يجب عليه الإعادة؛ لأنّ أبا حنيفة وأصحابه يقولون: إنّ
الصوم في السفر أفضل من الإفطار^(٢).

وقال مالك والثوري: الصوم في السفر أحبّ إلينا [من الإفطار]^(٣) لمن قوي
عليه^(٤).

وقال الشافعي: هو مخير بين الصوم والافطار والصوم أفضل^(٥).

وروي عن ابن عمر أنّ الفطر أفضل^(٦).

وروي عن أبي هريرة أنّه إن صامه^(٧) في السفر لم يجزئه وعليه أن يصومه في

(١) في «الف» و«ب» تحرى.

(٢) الهداية: ج ١/١٢٦، بداية المجتهد: ج ١/٣٠٦، المجموع: ج ٦/٢٦٥.

(٣) ساقط من «الف».

(٤) الجامع لاحكام القرآن (للجصاص): ج ٢/٢٨٠، المدونة الكبرى: ج ١/٢٠١، بداية المجتهد:

ج ١/٣٠٦، المجموع: ج ٦/٢٦٥، سنن الترمذي: ج ٣/٩٠، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣٤.

(٥) المجموع: ج ٦/٢٦١ و٢٦٥، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣٤، شرح فتح القدير: ج ٢/٣٧٢-٣٧٣.

(٦) سنن البيهقي: ج ٤/٢٤٥، الترهيب والترغيب: ج ٢/١٣٤-١٣٥.

(٧) في «الف»: ان من صام.

الحضر^(١). وهذا هو مذهب الامامية بعينه.

والحجة لقولنا: الإجماع المتكرر. وأيضاً قوله تعالى: «فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام آخر»^(٢)، فأوجب تعالى القضاء بنفس السفر، ومن ادعى ضميراً في الآية وهو لفظة «فأفطر» فهو تارك للظاهر من غير دليل.

فإن قيل: فيجب أن تقولوا مثل ذلك في قوله تعالى: «فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه»^(٣)، ولا تضمروا «فحلق». قلنا: هكذا يقتضي الظاهر، ولو خّلينا وإياه لم نضم شيئاً، لكننا أضمرناه بالإجماع، ولا إجماع ولا دليل يقطع به في الموضع الذي اختلفنا فيه.

ويعارضون بما يروونه هم عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: الصائم في السفر كالمفطر في الحضر^(٤).

فإن قيل: معنى الخبر أن الصائم في السفر الذي يعتقد أن الفطر لا يجوز له كالمفطر في الحضر الذي يعتقد أن الصوم لا يجب عليه.

قلنا: هذا تخصيص للظاهر بغير دليل، والظاهر أن الصائم في السفر كالمفطر في الحضر في سائر الأحكام التي من جملتها لزوم القضاء.

على أن هذا تأويل منهم فاسد؛ لأن أحداً من المسلمين لا يسوي بين من صام في السفر واعتقد أن الفطر لا يجوز له، وبين المفطر في الحضر الذي يعتقد أن الصوم غير واجب عليه؛ لأن الاعتقاد الأول طريقه الاجتهاد عندهم وفيه بعض العذر لمعتقده، والاعتقاد الثاني بخلاف ذلك، وربما كان كفراً.

فإن استدلوا بما رواه أنس من أنهم كانوا يسافرون مع النبي (صلى الله

(١) البحر الزخار ج ٣/٢٣١، أحكام القرآن (للجصاص): ج ١/٢١٤، المجموع: ج ٦/٢٦٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٤.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٩٦.

(٤) سنن النسائي: ج ٤/١٨٣، سنن البيهقي: ج ٤/٢٤٤.

عليه وآله) في رمضان فيصوم بعضهم ويفطر بعضهم لا يعيب هؤلاء على هؤلاء ولا هؤلاء على هؤلاء^(١).

وبما روي أن حمزة بن عمر الأسلمي سأل النبي (صلى الله عليه وآله) عن الصوم في السفر، فقال (عليه وآله السلام): إن شئت فصم وإن شئت فافطر^(٢).

قلنا لهم: نحمل هذه الأخبار على صوم التطوع، فإن التطوع بالصوم في السفر عندنا جائز، أو نحمله على صوم نذر معين. ونعارض هذه الأخبار بما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) [من قوله]^(٣): ليس من البر الصيام في السفر.

مسألة

[٨٨]

[صيام المريض]

ومما انفردت به الإمامية: أن المريض الذي أبيح له بالإجماع الفطر في شهر رمضان متى تكلف الصوم لم يجزئه ووجب عليه القضاء؛ لأن باقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون عليه القضاء^(٤).

والحجة في هذه المسألة: هي الحجة في المسألة الأولى، من الإجماع والآية التي تلونها^(٥) وبيننا الكلام فيها، فلا معنى لإعادته.

(١) صحيح البخاري: ج ٣/٤٤، سنن أبي داود: ج ٢/٣١٦، سنن البيهقي: ج ٤/٢٤٤.

(٢) صحيح البخاري: ج ٣/٤٣، سنن البيهقي: ج ٤/٢٤٢.

(٣) ساقط من (الف) و(ب).

(٤) اختلاف العلماء: ص ٦٧.

(٥) في «الف»: ذكرناها.

مسألة

[٨٩]

[لو تعذر الصوم لكبر]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن من بلغ من الهرم إلى حدٍ يتعذر معه الصوم وجب عليه الإفطار بلا كفارة ولا فدية، وإن كان من ذكرنا حاله لو تكلف الصوم لتم له لكن بمشقة شديدة يخشى المرض منها والضرر العظيم كان له أن يفطر ويكفر عن كل يوم بمدة من طعام.

وهذا التفصيل لا يعرفه باقي^(١) الفقهاء؛ فإن أبا حنيفة وأصحابه قالوا في الشيخ الذي لا يطيق الصيام: يفطر ويطعم في كل يوم نصف صاع من حنطة^(٢).

وقال الثوري: يطعم ولم يذكر المبلغ^(٣).

وقال الشافعي: يفطر ويطعم في كل يوم مداً^(٤).

وقال مالك: لا أرى عليه إطعاماً فإن فعل فحسن، وكذلك قال ربيعة^(٥).

والحجة في مذهبنا: إجماع الطائفة.

ومما يجوز أن يستدل به على أن الشيخ الذي لا يطيق الصيام يجوز له الإفطار من غير فدية، قوله تعالى: «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»^(٦)، وإذا لم

(١) في «الف» و«ب»: لا نعرفه لباقي.

(٢) الفتاوى الهندية: ج ١/٢٠٧، المبسوط (للسرخسي): ج ٣/١٠٠، المجموع: ج ٦/٢٥٩، الشرح الكبير: ج ٣/١٦.

(٣) عمدة القاري: ج ١/٥١، الشرح الكبير: ج ٣/١٦.

(٤) الام: ج ٢/١٠٤، الشرح الكبير: ج ٣/١٦، عمدة القاري: ج ١١/٥١-٥٢.

(٥) المدونة الكبرى: ج ١/٢١٠-٢١١، المجموع: ج ٦/٢٥٦ و٢٥٩، المبسوط (للسرخسي): ج ٣/١٠٠، الشرح الكبير: ج ٣/١٦، عمدة القاري: ج ١١/٥١.

(٦) سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

يكن في وسع الشيخ الصوم خرج من الخطاب به، ولا فدية عليه إذا أفطر؛ لأنّ الفدية إنّما تكون عن تقصير وإذا لم يطق الشيخ الصوم فلا تقصير وقع منه.

ويدلّ على أنّ من أطاق من الشيوخ الصوم لكن بمشقة شديدة يخشى منها المرض يجوز له أن يفطر ويفدي، قوله تعالى: «وعلى الذين يطيقونه فدية»^(١)، ومعنى الآية أنّ الفدية تلزم مع الإفطار.

وكأنّ الله تعالى خيّر في ابتداء الأمر بهذه الآية الناس كلّهم بين الصوم وبين الإفطار والفدية، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: «فمن شهد منكم الشهر فليصمه»^(٢)، وأجمعوا على تناول هذه الآية لكلّ من عدا الشيخ الهرم ممّن لا يشق عليه الصوم، ولم يقم دليل على أنّ الشيخ إذا خاف الضرر دخل في هذه الآية، فهو إذن تحت حكم الآية الأولى التي تناولته كما تناولت غيره، ونسخت عن غيره وبقيت فيه، فيجب أن تلزمه الفدية إذا أفطر لأنّه مطيق للصوم.

مسألة
مركز تحقيق كتاب تبيين علوم إسلامي
[٩٠]

[حكم من أفطروا نذر صومه]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن من نذر صوم يوم بعينه فأفطره لغير عذر، وجب عليه قضاؤه ومن الكفارة ما يجب على من أفطروا يوماً من شهر رمضان متعمداً بلا عذر.

وباقى الفقهاء يخالف في ذلك ولا يوجبون الكفارة^(٣).

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(٣) اختلاف العلماء: ص ٦٨.

دليلنا: الإجماع المتردد، وطريقة الاحتياط، وبراءة الذمة.
ومخالفونا إذا كانوا يذهبون إلى القياس كيف ذهب عليهم أن حكم النذر
في الوجوب حكم يوم من شهر رمضان؟ فكيف افترقا في وجوب الكفارة على
المفطر فيهما؟

فإن قالوا: لأنّ النذر وجب عليه بسبب من جهته، وصوم [يوم من
شهر]^(١) رمضان وجب عليه ابتداءً.

قلنا: وأيّ تأثير لهذا الفرق في سقوط الكفارة؟ وقد علمنا أنّهما مع الافتراق
فيما ذكرتم ينقض صومه ويفسده في النذر كلّ ما أفسده في صوم شهر رمضان،
وأحكام الصومين كلّها غير مختلفة وإن افترقا من الوجه الذي ذكرتم.



[حكم من افطر في قضاء رمضان]

ومتّما انفردت الإماميّة به: القول بأنّ من نوى من الليل صيام يوم بعينه
قضاءً عن شهر رمضان فتعمّد الإفطار فيه لغير عذر وكان إفطاره بعد الزوال
وجب عليه كفارة، وهي إطعام عشرة مساكين وصيام يوم بدله، وإن لم يقدر
على الإطعام أجزاءه أن يصوم ثلاثة أيّام عن ذلك، وإن كان إفطاره في هذا
اليوم قبل الزوال كان عليه قضاء اليوم ولا كفارة عليه.
وباقى الفقهاء لا يعرفون هذا التفصيل، ولا يوجبون هاهنا كفارة بل قضاء
يوم فقط^(٢).

(١) ساقط من «الف» و«م».

(٢) أحكام القرآن (للجصاص): ج ١ ص ٢١٦.

والحجة لمذهبنا: الإجماع الذي يتكرر، وطريقة الاحتياط، وبراءة الذمة.

مسألة

[٩٢]

[كفارة الإفطار في رمضان]

ومتما ظن انفراد الامامية به: القول بأن كفارة الإفطار في شهر رمضان على سبيل التعمد عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً، وأنها على التخيير لا الترتيب.

وقد روي عن مالك التخيير بين هذه الثلاث^(١) كما تقول الامامية، وعند أبي حنيفة وأصحابه والشافعي أنها مرتبة ككفارة الظهار^(٢).

والذي يدل على صحة مذهب الامامية: الإجماع المتكرر.

ويعارض المخالفون بما رواه ابن جريح عن الزهري، ورواه أيضاً مالك عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة أن النبي (صلى الله عليه وآله) أمر من أفطر في شهر رمضان أن يكفّر بعتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً^(٣).

وليس لأحد أن يحمل لفظة «أو» في الخبر على الواو، كما قال تعالى: «مائة ألف أو يزيدون»^(٤)؛ لأن ذلك مجاز، والكلام على ظاهره. ولا له أن يدعي

(١) المدونة الكبرى: ج ١/٢١٨، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٦٥، بداية المجتهد: ج ١/٣١٥، المحلى:

ج ٦/١٩٧، المبسوط (للسرخسي): ج ٣/٧١، عمدة القاري: ج ١١/٣٣.

الفتاوى الهندية: ج ١/٢١٥، المبسوط (للسرخسي): ج ٣/٧١، الام: ج ٢/١٠٣، المغني (لابن

قدامة): ج ٣/٦٥، المحلى: ج ٦/١٩٧، بداية المجتهد: ج ١/٣١٥.

(٣) مسند احمد بن حنبل: ج ٢/٢٧٣، سنن البيهقي: ج ٤/٢٢٥، سنن الدارقطني: ج ١/٢٤٣ و ٢٥٢، سنن

ابن ماجه: ج ١/٥٣٤.

(٤) سورة الصافات: الآية ١٤٧.

حذفاً في الخبر ويكون تقدير الكلام: أو صيام شهرين إن تعذر عليه العتق؛ لأن الظاهر لا يقتضي الحذف، ونحن مع الظاهر.

وليس للمخالف أن يتعلّق بما روي عنه (عليه السلام) من قوله: من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر^(١)؛ لأنّ المعنى في ذلك التسوية بينها في جنس الكفارة لا في كفيّتها من ترتيب أو تخيير، ولا إشكال في أنّ كفارة المظاهر من جنس كفارة المفطر في شهر رمضان، وإنّما الخلاف في الكيفية من ترتيب أو تخيير.

ولا تعلّق لهم أيضاً بما يروى عنه (عليه السلام) من قوله وقد جاءه رجل فقال: أفطرت في رمضان، فقال (عليه السلام) اعتق رقبة^(٢)؛ وذلك أنّ من قال بالتخيير يذهب إلى أنّه مأمور بكلّ واحدة من الكفارات، فلم يلزمه (عليه السلام) من عتق الرقبة إلّا ما هو واجب في هذه الحال، ولم يقل له: اعتق رقبة فإنّه لا يجزئك سواها، كما لم يقل له أنت تخيير بينها وبين غيرها، فظاهر الخبر إذن لا حجة فيه علينا.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية
مسألة

[٩٣]

[قضاء الصوم عن الميت]

ومتّما ظنّ انفراد الامامية به - ولها فيه موافق سنذكره -: القول بأنّ الصوم يقضى عن الميت، كأنّا فرضنا رجلاً مات وعليه أيام من شهر رمضان لم يقضها بغير عذر، فيتصدّق عنه لكلّ يوم بمدّ من طعام، فإن لم يكن له مال صام عنه وليّه، فإن كان له وليّان فأكبرهما.

(١) سنن البيهقي: ج ٤/ ٢٢٩.

(٢) صحيح مسلم (بشرح النووي): ج ٧/ ٢٢٦-٢٢٧.

وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يرون أنه يصام عن الميت، بل يتصدق عنه^(١).

وحكي عن أبي ثور أنه يصام عن الميت في قضاء رمضان وفي النذر^(٢)، وهذه موافقة للامامية.

والحجة للامامية: الاجماع المتكرر.

وقد طعن على مانقوله بقوله تعالى: «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى»^(٣)، وأن ذلك ينفي أن يكون سعي غيره له، وبما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: إذا مات المؤمن انقطع عمله إلا من ثلاث^(٤)^(٥)، ولم يذكر فيه الصوم عنه.

والجواب عن ذلك أن الآية إنما تقتضي أن لا ثواب للإنسان إلا بسعيه، ونحن لانقول: إن الميت يثاب بصوم الحي.

وتحقيق القول في هذا الموضع: أن من مات وعليه صوم فقد جعل الله تعالى هذه الحال له سبباً في وجوب صوم على وليه وسمّاه قضاء؛ لأن سببه التفريط المتقدم، والثواب على الحقيقة في هذا الفعل لفاعله دون الميت.

فإن قيل: فما معنى قولهم: صام عنه، إذا كان لا يلحقه وهو ميت ثواب ولا حكم لأجل هذا العمل؟

قلنا: معنى ذلك أنه صام وسبب صومه تفريط الميت، ولأنه حصلت به

(١) المغني (لابن قدامة): ج ٣/٨٢-٨٣، الشرح الكبير: ج ٣/٨٢، اختلاف العلماء: ص ٦٨، المصنف: ج ٤/٢٣٧.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٣/٨٢-٨٣، اختلاف العلماء: ص ٦٨.

(٣) سورة النجم: الآية ٣٩.

(٤) سنن أبي داود: ج ٣/١١٧، سنن البيهقي: ج ٦/٢٧٨.

(٥) في «الف» بعدها: صدقة جارية، وولد صالح يترحم عنه، وعلم ينتفع به.

علقة قيل: عنه، من حيث كان التفريط المتقدم سبباً في لزوم هذا الصوم.
فأما الخبر الذي رواه فحمول أيضاً على هذا المعنى، وأن المؤمن ينقطع بعد موته عمله فلا يلحقه ثواب ولا غيره، والذي ذهبنا إليه يخالف ذلك.
وخبرهم هذا معارض بما يروونه عن عائشة أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: من مات وعليه صيام صام عنه وليه^(١).

وفي خبر آخر: أن امرأة جاءت إلى النبي (صلى الله عليه وآله)، فقالت: إنه كان على أمتي صوم شهر رمضان أفأقضيه عنها؟ فقال (صلى الله عليه وآله): رأيت أن لو كان على أمتك دين أكنت تقضينه؟ قالت: نعم، قال (صلى الله عليه وآله): فدين الله أحق أن يقضى^(٢).

وبما رواه ابن عباس عن النبي (صلى الله عليه وآله) في صوم النذر أنه أمر وليه أن يصوم عنه^(٣).

مسألة
مركز تحقيق كابيز علوم إسلامي
[٩٤]

[الأماكن التي يجوز الاعتكاف فيها]

ومتما انفردت به الإمامية: القول بأن الاعتكاف لا ينعقد إلا في مسجد صلى فيه إمام عدل بالناس الجمعة، وهي أربعة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد المدينة، ومسجد الكوفة، ومسجد البصرة.

(١) صحيح البخاري: ج ٣/٤٦، سنن أبي داود: ج ٣/٢٣٧، صحيح مسلم: ج ٢/٨٠٣.

(٢) صحيح البخاري: ج ٣/٤٦، مسند أحمد: ج ١/٢٢٤ و٢٢٧، سنن أبي داود: ج ٣/٢٣٧، سنن البيهقي: ج ٤/٢٥٥.

(٣) سنن الترمذي: ج ٤/١١٧، صحيح البخاري: ج ٨/١٧٧، سنن أبي داود: ج ٣/٢٣٧، سنن البيهقي: ج ٤/٢٥٦-٢٥٧.

وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك ؛ لأن أبا حنيفة وأصحابه يقولون: يجوز الاعتكاف في كل مسجد جماعة^(١)، وبذلك قال الثوري، وفي إحدى الروايتين عن مالك^(٢).

وروى ابن عبدالحكم عن مالك أنه لا يعتكف أحد إلا في المسجد الجامع وفي رحاب المسجد التي يجوز الصلاة فيها^(٣).
 وذهب حذيفة إلى أن الاعتكاف لا يصح إلا في ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ومسجد الرسول (صلى الله عليه وآله) ومسجد إبراهيم الخليل (عليه السلام)^(٤).

والحجة لنا: مضافاً إلى الإجماع، طريقة الاحتياط، وبراءة الذمة؛ لأن من أوجب على نفسه اعتكافاً بنذر يجب أن يتيقن براءة ذمته مما وجب عليه، ولا يحصل له اليقين إلا بأن يعتكف في المواضع التي عيَّناها. ولأن الاعتكاف حكم شرعي ويرجع في مكانه إلى الشرع، ولا خلاف في أن الأمكنة التي عيَّناها مشروعة فيه، ولا دليل على جوازه فيما عداها.
 ولا اعتراض على ما قلناه بقوله تعالى: «ولا تبashروهن وأنتم عاكفون في المساجد»^(٥)؛ لأن هذا لفظ مجمل، ولفظ المساجد هاهنا ينبئ عن الجنس لا عن الاستغراق، ولا منافاة بينه وبين مذهبننا.

(١) في «الف»: صلى فيه جماعة.

(٢) اللباب: ج ١/١٧٦، الهداية: ج ١/١٣٢، المبسوط (للسرخسي): ج ٣/١١٥، المدونة الكبرى: ج ١/٢٢٥، الفتاوى الهندية: ج ١/٢١١، المجموع: ج ٦/٤٨٣، بداية المجتهد: ج ١/٣٢٤، شرح فتح القدير: ج ٢/٣٠٨، عمدة القاري: ج ١١/١٤٢، المغني (لابن قدامة): ج ٣/١٢١ و ١٢٤.

(٣) بداية المجتهد: ج ١/٣٢٤، اختلاف العلماء: ص ٧٦، عمدة القاري: ج ١١/١٤٢.

(٤) المحلى: ج ٥/١٩٤، بداية المجتهد: ج ١/٣٢٤، المجموع: ج ٦/٤٨٣، المغني (لابن قدامة): ج ٣/١٢٤، شرح فتح القدير: ج ٢/٣٠٨، عمدة القاري: ج ١١/١٤١، المبسوط (للسرخسي): ج ٣/١١٥.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

ويجوز أن يكون وجه تخصيص هذه المساجد الأربعة لتأكيد حرمتها وفضلها وشرفها على غيرها.

مسألة

[٩٥]

[كفارة جماع المعتكف]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن المعتكف إذا جامع نهاراً كان عليه كفارتان، وإذا جامع ليلاً كفارة واحدة، وإن أكره زوجته وهي معتكفة نهاراً كان عليه أربع كفارات، وإن أكرهها وهي معتكفة ليلاً كان عليه كفارتان، والكفارة هي التي تلزم المجامع نهاراً في شهر رمضان.

١٠ وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يلزمون مفسد اعتكافه شيئاً سوى القضاء^(١).

وذهب الزهري والحسن إلى أنه إن وطئ في الاعتكاف لزمته الكفارة^(٢). وهذا القول يوافق من وجه قول الإمامية، إلا أننا نظنهما كانا يذهبان إلى أن الكفارة تلزم في الوطء بالليل كما ذهبت الإمامية إليه.

دليلنا: الإجماع المتقدم، وطريقة الاحتياط؛ ولأن المعتكف قد لزمه حكم متى أفسد اعتكافه بلا خلاف، وإذا فعل ما ذكرناه برئت ذمته بيقين وبلا خلاف، وليس كذلك إذا قضى ولم يكفر.

* * *

(١) المحلى: ج ٥/١٩٢، المغني (لابن قدامة): ج ٣/١٤٢-١٤٣، شرح فتح القدير: ج ٢/٣١٣، الشرح الكبير: ج ٣/١٤٢-١٤٣.

(٢) بداية المجتهد: ج ١/٣٢٨، المغني (لابن قدامة): ج ٣/١٤٣، الشرح الكبير: ج ٣/١٤٣.

مسألة

[١٩٦]

[أقل الاعتكاف]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن الاعتكاف لا يكون أقل من ثلاثة أيام.

ومن عداهم من الفقهاء يخالفون في ذلك؛ لأنّ أبا حنيفة والشافعي يجوّزان أن يعتكف يوماً واحداً^(١).

وقال مالك: لا اعتكاف أقل من عشرة أيام^(٢).

دلّلنا على ما ذهبنا إليه: الإجماع المتكرّر، وأيضاً فإنّ مقادير أزمنة العبادات لا تعلم إلا بالنصّ وطريقة العلم، وما نقوله الامامية من الزمان مستند إلى ما هذه صفته، وما نقوله مخالفها يستند إلى طريق الظنّ، والظنّ لا مجال له فيما جرى هذا المجرى.

فتعلّق مالك بأنّ النبي (عليه السلام) اعتكف في العشر الأواخر^(٣)، ليس بشيء؛ لأنّ اعتكافه (عليه السلام) عشرة أيام لا يدلّ على أنّه لا يجزئ أقلّ منها. وتعلّق من حدّه بيوم^(٤) أو أقلّ من ذلك بقوله تعالى: «ولا تبashروهن وأنتم عاكفون في المساجد»، وأنّ الظاهر يتناول الزمان الطويل والقصير، غير صحيح؛ لأنّ الاعتكاف اسم شرعي.

ومن ذهب إلى أنّه ما انتقل بالشرع، وأنّه اسم للبت المقصود بالعبادة،

(١) شرح فتح القدير: ج ٢/٣٠٧، المحلى: ج ٥/١٨٠، المجموع: ج ٦/٤٨٩ و ٤٩١، عمدة القاري: ج ١١/١٤٠.

(٢) بداية المجتهد: ج ١/٣٢٥، المحلى: ج ٥/١٨٠.

(٣) صحيح البخاري: ج ٣/٦٢، صحيح مسلم: ج ٢/٨٣٠، سنن أبي داود: ج ٢/٤٤٥.

(٤) في «الف» و«ب»: بيوم واحد.

يجعل له شروطاً شرعية تراعى في إجراء الاسم عليه، فلا بد من رجوع إلى الشرع أمّا في الاسم أو في شروطه، والله تعالى نهى عن المباشرة مع الاعتكاف، فمن أين لهم أن ما يكون في أقل من ثلاثة أيام يتناوله هذا الاسم وتحصل له الشروط الشرعية؟ فلا دلالة إذن في هذا الظاهر.

مسألة

[٩٧]

[استظلال المعتكف]

ومما ظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ المعتكف ليس له إذا خرج من المسجد أن يستظلّ بسقف حتى يرجع إليه.
والشوري^(١) يوافق الامامية في ذلك. وحكى عنه الطحاوي في كتاب الاختلاف أنّ المعتكف لا يدخل تحت سقف إلا أن يكون ممرّه فيه، فإن دخل فسد اعتكافه^(٢).

وباقى الفقهاء يميزون له الاستظلال بالسقف^(٣).
والحجة للامامية: الإجماع المتقدم، وطريقة الاحتياط، واليقين بأنّ العبادة مفسدت، ولا يقين إلا باجتناب ما ذكرناه.

مسألة

[٩٨]

[خروج المعتكف لعيادة مريض أو تشييع جنازة]

ومما ظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ للمعتكف أن يعود المريض ويشييع

(٢) أحكام القرآن (للجصاص): ج ١/ ٢٤٨.

(١) المجموع: ج ٦/ ٥٣٦.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج ٣/ ١١٧، المجموع: ج ٦/ ٥٣٦.

الجنائز. وهو مذهب الحسن بن حي^(١)، وإنما خالف فيه باقي الفقهاء^(٢)، وروى عن الثوري أنه أجاز له عيادة المريض^(٣).

والحجة للإمامية: الإجماع المتقدم، وأيضاً فإن تشييع الجنائز والصلاة على الميت من فروض الكفايات، وعيادة المرضى من السنن المؤكدة المفضلة، والاعتكاف لا يمنع من العبادات.

مسألة

[٩٩]

[حكم مالو باع المعتكف أو اشترى]

ومما ظن انفراد الامامية به: القول بأن ليس للمعتكف أن يبيع ويشترى ويتجر. ومالك^(٤) يوافق الامامية في ذلك، وإن كان أبو حنيفة وأصحابه والشافعي يميزون للمعتكف التجارة والبيع والشراء^(٥).
والحجة للإمامية: الإجماع المتقدم؛ ولأن من اجتنب التجارة صح اعتكافه ولم يفسد بيقين، وليس كذلك من اتجر.

-
- (١) المحلى: ج ٥/١٩٠، المغني (لابن قدامة): ج ٣/١٣٧، الشرح الكبير: ج ٣/١٣٧.
(٢) الفتاوى الهندية: ج ١/٢١٢، المدونة الكبرى: ج ١/٢٢٩، المبسوط (للسرخسي): ج ٣/١١٨، المجموع: ج ٦/٥١٠-٥١٢، المحلى: ج ٥/١٩٠-١٩٢، عمدة القاري: ج ١١/١٤٥.
(٣) المحلى: ج ٥/١٩٠، اختلاف العلماء: ص ٧٦، سنن الترمذي: ج ٣/١٦٨، عمدة القاري: ج ١١/١٤٥.
(٤) المدونة الكبرى: ج ١/٢٢٩، المجموع: ج ٦/٥٣٥، المحلى: ج ٥/١٩٢.
(٥) اللباب: ج ١/١٧٦، المبسوط: ج ٣/١٢١، الهداية: ج ١/١٣٣، المجموع: ج ٦/٥٣٥، الام: ج ٢/١٠٥، المغني (لابن قدامة): ج ٣/١٤٧، الشرح الكبير: ج ٣/١٤٧، المحلى: ج ٥/١٩٢.

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كتاب الزكاة

مسألة

[١٠٠]

[ما تجب فيه الزكاة]

ومما ظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ الزكاة لا تجب إلّا في تسعة أصناف: الدنانير والدراهم والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم، ولا زكاة فيما عدا ذلك. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك^(١).
وحكي عن ابن أبي ليلى والثوري وابن حي أنّه ليس في شيء من الزروع زكاة إلّا الحنطة والشعير والتمر والزبيب^(٢)، وهذه موافقة للامامية.
وأبو حنيفة وزفر يوجبان العشر في جميع ما أنبتت الأرض إلّا الحطب والقصب والحشيش^(٣).

(١) المبسوط (للسرخسي): ج ٢/٣، المجموع: ج ٥/٤٥٦، بداية المجتهد: ج ١/٢٦٠-٢٦١، الهداية: ج ١/١٠٩، المحلى: ج ٥/٢١٠-٢١١، الفتاوى الهندية: ج ١/١٨٦، الام: ج ٢/٣٦٣-٣٦٤، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٥٤٩-٥٥٠، عمدة القاري: ج ٨/٢٦٠.

(٢) المجموع: ج ٥/٤٥٦، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٥٥٠، المبسوط (للسرخسي): ج ٣/٤، بداية المجتهد: ج ١/٢٦٠، اختلاف العلماء: ص ١١٧.

(٣) اللباب: ج ١/١٥٠، الفتاوى الهندية: ج ١/١٨٦، الهداية: ج ١/٢٠٩، المبسوط (للسرخسي)، ج ٣/٢، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٥٥٠، المجموع: ج ٥/٤٥٦، المحلى: ج ٥/٢١١، بداية المجتهد: ج ١/٢٦٠، عمدة القاري: ج ٨/٢٦٠.

وأبو يوسف ومحمد يقولان: لا يجب العشر إلا فيما له ثمرة باقية ولا شيء في الخضروات^(١).

وقال مالك: الحبوب كلها فيها الزكاة وفي الزيتون^(٢).

وقال الشافعي: إنما تجب فيما يبس ويقتات ويدخر مأكولاً ولا شيء في الزيتون^(٣).

والذي يدل على صحة مذهبنا: مضافاً إلى الإجماع، أن الأصل براءة الذمة من الزكوات، وإنما يرجع إلى الأدلة الشرعية في وجوب ما يجب منها، ولا خلاف فيما أوجبت الإمامية الزكاة فيه، وماعداه فلم يقم دليل قاطع على وجوب الزكاة فيه، فهو باقٍ على الأصل.

وقوله تعالى: «ولا يسألكم أموالكم»^(٤)، والمعنى أنه لا يوجب حقوقاً في أموالكم؛ لأنه تعالى لا يسألنا أموالنا إلا على هذا الوجه، وهذا الظاهر يمنع من وجوب حق في الأموال، فما أخرجناه منه فهو بالدليل القاطع، وماعداه باقٍ تحت الظاهر.

فإن تعلقوا بقوله تعالى: «وآتوا حقه يوم حصاده»^(٥) وأنه عام في جميع الزروع وغيرها مما ذكر في الآية.

فالجواب عنه أنا لا نسلم أن قوله تعالى: «وآتوا حقه» يتناول العشر أو

(١) المبسوط (للسرخسي): ج ٢/٣، المحلى: ج ٥/٢١١، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٥٤٩.

(٢) المدونة الكبرى: ج ١/٣٤٨-٣٤٩، بداية المجتهد: ج ١/٢٦٠-٢٦١، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٥٤٩ و٥٥٣، الشرح الكبير: ج ٢/٥٥٠، اختلاف العلماء: ص ١١٧.

(٣) الام: ج ٢/٣٤، المجموع: ج ٥/٤٩٣، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٥٤٩-٥٥٠، الشرح الكبير: ج ٢/٥٥٠، بداية المجتهد: ج ١/٢٦٠-٢٦١.

(٤) سورة محمد: الآية ٣٦.

(٥) سورة الأنعام: الآية ١٤١.

نصف العشر المأخوذ على سبيل الزكاة، فمن ادّعى تناوله لذلك فعليه الدلالة. وعند أصحابنا أنّ ذلك يتناول ما يعطى المسكين والفقير والمجتاز^(١) وقت الحصاد من الحفنة والضغث، فقد روي ذلك عن أئمتهم (عليهم السلام).

فنه ماروي عن أبي جعفر (عليه السلام) في قوله تعالى: «وآتوا حقه يوم حصاده»، قال: ليس ذلك الزكاة ألا ترى أنّه تعالى قال: «ولا تسرفوا إنّهُ لا يحبّ المسرفين»^(٢). وهذه نكتة منه (عليه السلام) مليحة؛ لأنّ النهي عن السرف لا يكون إلّا فيما ليس بمقدّر، والزكاة مقدّرة.

وروي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قيل له: يا ابن رسول الله وما حقه؟ قال: يناول منه المسكين والسائل^(٣). والأحاديث بذلك كثيرة. ويكفي احتمال اللفظ له.

وإن كان يقوي هذا التأويل أنّ الآية تقتضي أن يكون العطاء في وقت الحصاد، والعشر المفروض في الزكاة لا يكون في تلك الحال؛ لأنّ العشر مكمل ولا يؤخذ إلّا من مكمل، وفي وقت الحصاد لا يكون مكملًا ولا يمكن كيّله، وإنّما يكال بعد جفافه وتذريته وتصفيته، فتعلق العطاء بتلك الحال لا يليق إلّا بما ذكرناه.

ويقوي أيضاً هذا التأويل ماروي عن النبي (صلّى الله عليه وآله) من النهي عن الحصاد والجذاذ بالليل^(٤)، والجذاذ هو صرام النخل، وإنّما نهى (عليه السلام) عن ذلك لما فيه من حرمان المساكين ما ينبذ إليهم من ذلك. وما يقوله قوم في هذه الآية من أنّها مجملة فلا دليل لهم فيها، ليس بصحيح؛

(١) في «الف»: المجتازين.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٤١.

(٣) تفسير العياشي: ج ١/٣٧٩، وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب زكاة الغلات ج ٦/١٣٨.

(٤) تفسير العياشي: ج ١/٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨٠، سنن البيهقي: ج ٤/١٣٣.

لأن الإجمال هو في مقدار الواجب لا الموجب فيه.
 فإن قيل: قد سمّاه الله تعالى حقاً، وذلك لا يليق إلا بالواجب.
 قلنا: قد يطلق اسم الحق على الواجب والمندوب إليه، وقد روى جابر أن رجلاً قال: يا رسول الله هل عليّ حق في إبلي سوى الزكاة؟ فقال (عليه السلام): نعم، تحمل عليها وتسقي من لبنها^(١).
 فإن قالوا: ظاهر قوله تعالى: «وآتوا حقّه» يقتضي الوجوب، وما ذكرتموه ليس بواجب.
 قلنا: إذا سلّمنا أن ظاهر الأمر في الشرع يقتضي الوجوب كان لنا طريقان من الكلام:
 أحدهما: أن نقول: إن ترك ظاهر من الكلام ليسلم ظاهر آخر له كترك ذلك الظاهر ليسلم هذا، وأنتم إذا حملتم الأمر على الوجوب هاهنا تركتم تعلّق العطاء بوقت الحصاد، ونحن إذا حملنا الأمر في الآية على الندب سلم لنا ظاهر تعلّق العطاء بوقت الحصاد، وليس أحد الأمرين إلا كصاحبه، وأنتم المستدلّون بالآية فخرجت من أن تكون دليلاً لكم.
 والطريق الآخر: أنا لو قلنا بوجوب هذا العطاء في وقت الحصاد وإن لم يكن مقدراً بل موكولاً إلى اختيار المعطي لم نقل^(٢) بعيداً من الصواب.
 فإن تعلّقوا بقوله تعالى: «أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا لكم من الأرض»^(٣)؛ وأنّ المراد بالنفقة هاهنا الصدقة بدلالة قوله تعالى: «والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله»^(٤) يعني لا يخرجون زكاتها.
 فالجواب عن ذلك أن اسم النفقة لا يجري على الزكاة إلا مجازاً، ولا يعقل

(١) لم نعرّضه عليه.

(٢) في «الف»: يكن.

(٣) البقرة: الآية ٢٦٧.

(٤) سورة التوبة: الآية ٣٤.

من إطلاق لفظ الإنفاق إلا ما كان في المباحات وما جرى مجراها. ثم لو سلمنا ظاهر العموم لجاز تخصيصه ببعض الأدلة التي ذكرناها.

فان قيل: كيف تدعون إجماع الإمامية وابن الجنيد يخالف في ذلك، ويذهب إلى أن الزكاة واجبة في جميع الحبوب التي تخرجها الأرض وإن زادت على التسعة الأصناف التي ذكرناها^(١)؟ وروى في ذلك أخباراً كثيرة عن أئمتكم (عليهم السلام)^(٢)، وذكر أن يونس^(٣) كان يذهب إلى ذلك.

قلنا: لا اعتبار بشذوذ ابن الجنيد ولا يونس وإن كان يوافقه، والظاهر من مذهب الإمامية ما حكيناه، وقد تقدم إجماع الإمامية وتأخر عن ابن الجنيد ويونس.

والأخبار التي تعلق ابن الجنيد بها الواردة من طريق الشيعة الإمامية معارضة بأظهر وأكثر وأقوى منها من رواياتهم^(٤) المعروفة المشهورة.

ويمكن حملها بعد ذلك على أنها خرجت مخرج التقيّة؛ فإن الأكثر من مخالفي الإمامية يذهبون إلى أن الزكاة واجبة في الأصناف كلّها، وإنها يوافق الإمامية منهم الشاذّ النادر.

ومتما يقوّي مذهبنا في هذه المسألة أن الذرة والعدس وكثيراً من الحبوب الخارجة من الحنطة والشعير والتمر كانت معروفة بالمدينة وأكفافها، وماتقل أحد من أهل السير عن أحد ممّن بعثه النبي (صلّى الله عليه وآله) لأخذ الصدقة أنّه

(١) مختلف الشيعة: الزكاة/١٨٠.

(٢) الكافي: ج ٣/٥١٠-٥١٢، تهذيب الاحكام: ج ٤/٦٥-٧٤، وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة ج ٦/٣٩-٤١.

(٣) لا يوجد كتابه لدينا.

(٤) الكافي: ج ٣/٤٩٧، تهذيب الاحكام: ج ٤/٦٢، من لا يحضره الفقيه: ج ٢/١٣-١٤، وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب زكاة الغلات ج ٦/١٢٠.

أخذ في جملة ماأخذ عدساً ولاذرة، كما رووا وعيّنوا الحنطة والشعير والتمر، فدل ذلك على أنه خارج من أصناف ما يؤخذ منه الزكاة.

مسألة

[١٠١]

[الزكاة في عروض التجارة]

ومما ظنّ انفراد الامامية به: نفي الزكاة عن عروض التجارة. وقد وافقهم في ذلك داود بن علي، وهو قول ابن عباس (رحمه الله) فيما رووه^(١) عنه^(٢). وأبو حنيفة وأصحابه يوجبون في عروض التجارة الزكاة إذا بلغت قيمتها النصاب، وهو قول الثوري والأوزاعي وابن حي والشافعي^(٣). وقال مالك: إن كان إنما يبيع العرض بالعرض فلا زكاة حتى يقبض ماله، وإن كان يبيع بالعين والعرض فإنه يزكي^(٤). وقال الليث: إذا ابتاع متاعاً للتجارة فبقي عنده أحوالاً فليس عليه إلا زكاة واحدة^(٥).

دللنا على صحة هذه المسألة: كل شيء دللنا به على أن الزكاة لا تجب فيما عدا الأصناف التسعة التي عيّنناها، وعروض التجارة خارجة عن تلك

(١) في «ب» و«م»: رواه الحراني عنه.

(٢) المجموع: ج ٤٧/٦، المغني (لابن قدامة): ج ٦٢٢/٢، المحلى: ج ٢٣٥/٥.

اللباب: ج ١٤٨-١٤٩، الفتاوى الهندية: ج ١٧٩/١، المبسوط (للسرخسي): ج ١٩٠-١٩١، الام: ج ٤٦-٤٧، المجموع: ج ٤٧/٦، المحلى: ج ٢٣٣/٥، بداية المجتهد: ج ٢٧٨/١، اختلاف العلماء: ١٠٩، المغني (لابن قدامة): ج ٦٢٢/٢.

(٤) المدونة الكبرى: ج ٢٥٤-٢٥٥، المحلى: ج ٢٣٣/٥، بداية المجتهد: ج ٢٧٨/١، المجموع: ج ٤٧/٦.

(٥) لم نعر عليه.

الأصناف، فالطريقة تتناولها.

ويمكن أن يعارضوا بما يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة^(١)، وعموم هذا الخبر يقتضي نفي الصدقة عما هو معرض للتجارة وعمّا ليس بمعرض لها؛ لأنّه (عليه السلام) لم يفصل بينهما، وإذا ثبت نفي الصدقة عن العبد والفرس وإن كانا للتجارة ثبت فيما عداهما من العروض؛ لأنّ أحداً لم يفصل بين الأمرين.

وأيضاً فإنّ أصول الشريعة تقتضي أنّ الزكوات إنّما تجب في الأعيان لا الأثمان، وعروض التجارة عندهم إنّما تجب في أثمانها لا أعيانها، وذلك مخالف لأصول الشريعة.

فإن تعلقوا بقوله تعالى: «خذ من أموالهم صدقة»^(٢)، وهذا عموم يدخل فيه العروض^(٣).

فالجواب عن ذلك أنّ أكثر ما في هذه الآية أن يكون لفظها عمومياً، والعموم معرض للتخصيص، ونحن نخصّ هذا العموم ببعض ما تقدّم من أدلّتنا. على أنّ مخالفينا لا بدّ لهم من ترك هذا الظاهر في عروض التجارة؛ لأنّهم يضمرون في تناول هذا اللفظ لعروض التجارة أن يبلغ قيمتها نصاب الزكاة، وهذا ترك للظاهر وخروج عنه، ولا فرق بينهم فيه وبيننا إذا حملنا اللفظة في الآية على الأصناف التي أجمعنا على وجوب الزكاة فيها، وإذا قلنا في ذلك مقامهم وهم المستدلّون بالآية بطل استدلالهم.

(١) صحيح البخاري: ج ٢/١٤٩، صحيح مسلم: ج ٢/٦٧٥-٦٧٦، سنن أبي داود: ج ٢/١٠٨ ح ١٥٩٥، سنن ابن ماجه: ج ١/٥٧٩ ح ١٨١٢، سنن الترمذي: ج ٣/٢٤٠-٢٣٩، سنن النسائي: ج ٥/٣٦٠-٣٥٠، سنن البيهقي: ج ٤/١١٧.

(٢) سورة التوبة: الآية ١٠٣.

(٣) في «م»: وإنّ عموم القول يتناول عروض التجارة.

ومثل هذا الكلام نبطل تعلقهم بقوله تعالى: «وفي أموالهم حق للسائل والمحروم»^(١).

ويمكن في هذه الآية أن يقال: إنها خرجت مخرج المدح لهم بما فعلوه لاعلى سبيل إيجاب الحق في أموالهم؛ لأنه تعالى قال: «كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون، وبالأسحار هم يستغفرون، وفي أموالهم حق للسائل والمحروم»^(٢)، فأخرج الكلام كله مخرج المدح لهم بما فعلوه، وليس في إيجاب الله تعالى في أموالهم حقاً معلوماً مدح لهم ولا ما يوجب الثناء عليهم، فعلم أن المعنى ويعطون من أموالهم حقاً معلوماً للسائل والمحروم، وما يفعلونه من ذلك ليس بلازم أن يكون واجباً بل قد يكون نفلاً ومتطوعاً به، فقد يمدح الفاعل على ما يتطوع به كما يمدح على فعل ما يجب عليه.

ولا تعلق لهم بقوله تعالى: «وآتوا الزكاة»^(٣)؛ لأن اسم الزكاة اسم شرعي، ونحن لانسلم أن في عروض التجارة زكاة فيتناولها الاسم، فعلى من ادعى ذلك أن يدل عليه.

ولا تعلق لهم بما يروى عنه (عليه السلام) من قوله: حصنوا أموالكم بالصدقة^(٤)، وأن لفظة الأموال يدخل تحتها عروض التجارة؛ وذلك أنه ليس في الظاهر أننا نحصن كل مال بصدقة منه، وليس يمتنع أن نحصن أموال التجارة وما لا يجب فيه الزكاة بالصدقة مما يجب فيه الزكاة.

* * *

(١) سورة الذاريات: الآية ١٩.

(٢) سورة الذاريات: الآية ١٧-١٩.

(٣) سورة النور: الآية ٥٦، سورة المجادلة: الآية ١٣، سورة المزمل: الآية ٢٠.

(٤) كنز العمال: ج ٦/٢٩٣، عوالي اللئالي: ج ١/٣٥٣.

مسألة

[١٠٢]

[زكاة النقدين]

ومتما انفردت به الامامية: نفي الزكاة عن الذهب والفضة على اختلاف أحوالهما، إلا أن يكون درهماً أو ديناراً مضروباً منقوشاً.

وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك ويوجبون الزكاة في جميع الأحوال^(١)، إلا الشافعي فإنه لا يوجب الزكاة في الحلبي المصاغ على أظهر قوله^(٢).

دليلنا على ما ذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة، ما قدمنا ذكره أيضاً من أن الأصل براءة الذمة، ولم يقم دليل قاطع على أن ماعدا الدراهم والدنانير من المصوغات وغيرها يجب فيه الزكاة، ونحن على حكم الأصل.

فإن تعلقوا بالأخبار^(٣) التي وردت في إيجاب الزكاة على الذهب والفضة على الإطلاق، فهذه أولاً: كلها أخبار آحاد نعارضها بالأخبار الواردة بأنه لا زكاة إلا في الدراهم والدنانير^(٤)، على أننا نحمل تلك الأخبار العامة على أن المراد بها الدراهم والدنانير؛ لأنهما من فضة وذهب.

مسألة

[١٠٣]

[إذا بلغت الإبل خمساً وعشرين]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن الإبل إذا بلغت خمساً وعشرين ففيها

(١) المبسوط (للسرخسي): ج ٢/١٩١-١٩٢، اللباب: ج ١/١٤٨، فتح العزيز: ج ٦/٢٠-٢١.

(٢) الام: ج ٢/٤١، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٦٠٣، المبسوط (للسرخسي): ج ٢/١٩٢.

(٣) دعائم الاسلام: ص ٢٤٨.

(٤) المصنف: ج ٤/٨٢ ح ٧٠٤٨ و ٧٠٤٩، والكافي: ج ٣/٥١٧-٥١٨، وتهذيب الاحكام: ج ٤/٨.

خمس شياه؛ لأنّ باقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويوجبون في خمس وعشرين إبنة مخاض^(١).

دليلنا: الإجماع المتقدم.

فإن قيل: قد خالفها أبو عليّ بن الجنيد في ذلك، وقال: إنّ في خمس وعشرين إبنة مخاض، فإن لم تكن في الأبل فابن لبون، فإن لم يكن فخمسة شياه، فإن زادت على خمس وعشرين واحدة ففيها إبنة مخاض^(٢).

قلنا: إجماع الإماميّة قد تقدّم ابن الجنيد وتأخّر عنه، وإنما عوّل ابن الجنيد في هذا المذهب على بعض الأخبار المروية عن أئمتنا (عليهم السلام)^(٣)، ومثل هذه الأخبار لا يعوّل عليها، ويمكن أن يحمل ذكر بنت المخاض وابن اللبون في خمس وعشرين على أنّ ذلك على سبيل القيمة لما هو الواجب من خمس شياه، وعندنا أنّ القيم يجوز أخذها في الصدقات.

مسألة

مركز تحقيق العلوم الإسلامية

١٠٤

[لوزادت الأبل عن مائة وعشرين]

ومما ظنّ انفراد الإماميّة به وقد وافقها غيرها من الفقهاء فيه قولهم: إنّ الأبل إذا بلغت مائة وعشرين ثمّ زادت فلا شيء عليه في زيادتها حتّى تبلغ مائة وثلاثين، فإذا بلغت فيها حقّة واحدة وإبنتا لبون، وأنّه لا شيء في الزيادة ما بين العشرين والثلاثين. وهذا مذهب مالك^(٤) بعينه.

(١) الام: ج ٢/٥، الهداية: ج ١/٩٨، المبسوط (للسرخسي): ج ٢/١٥٠، فتح العزيز: ج ٥/٣١٨.

(٢) مختلف الشيعة: ص ١٧٥.

(٣) الكافي: ج ٣/٥٣١، تهذيب الاحكام: ج ٤/٢٢، الاستبصار: ج ٢/٢٠، ح ٤.

(٤) المدونة الكبرى: ج ١/٣٠٧، بداية المجتهد: ج ١/٢٦٧، المجموع: ج ٥/٤٠٠، المغني (لابن قدامة):

ج ٢/٤٤٥، فتح العزيز: ج ٥/٣٢٠، عمدة القاري: ج ٩/٢٠.

والشافعي يذهب إلى أنها إذا زادت واحدة على مائة وعشرين كان فيها ثلاث بنات لبون^(١).

وعند أبي حنيفة وأصحابه فيما زاد على مائة وعشرين أنه تستقبل الفريضة ويخرج من كل خمسة زائدة على العشرين شاة، فإذا بلغت الزيادة خمسا وعشرين أخرج ابنة مخاض^(٢).

والذي يدل على صحة مذهبنا: بعد الإجماع المتردد، أن الأصل هو براءة الذمة من الزكاة، وقد اتفقنا على ما يخرج من الابل إذا كانت مائة وعشرين، واختلفت الأمة فيما زاد على العشرين فيما بينها وبين الثلاثين، ولم يقم دليل قاطع على وجوب شيء ما بينها وبين العشرين إلى أن تبلغ الزيادة ثلاثين، فيجب فيها حقة وإبنتا لبون عندنا وعند الشافعي ومالك^(٣)، وعند أبي حنيفة تجب حقتان وشاتان^(٤)، فقد أجمعنا على وجوب الزكاة في مائة وثلاثين، ولم نجتمع على وجوب شيء في الزيادة فيما بين العشرين والثلاثين، ولم يقم دليل قاطع، فيجب أن يكون على الأصل.

فإذا ذكرت الأخبار^(٥) المتضمنة أن الفريضة إذا زادت على عشرين ومائة تعاد الفريضة إلى أولها في كل خمس شاة، أو الخبر^(٦) المتضمن أنها إذا بلغت

(١) الام: ج ٢/٦٥ بداية المجتهد: ج ١/٢٦٧، المبسوط (للسرخسي): ج ٢/١٥١، عمدة القاري: ج ٩/٢٠.

(٢) اللباب: ج ١/١٣٩، الفتاوى الهندية: ج ١/١٧٧، المبسوط (للسرخسي): ج ٢/١٥١، عمدة القاري: ج ٩/٢٠، بداية المجتهد: ج ١/٢٦٧، فتح العزيز: ج ٥/٣١٩-٣٢٠.

(٣) المجموع: ج ٥/٤٠٠، بداية المجتهد: ج ١/٢٦٧، عمدة القاري: ج ٩/٢٠.

(٤) الفتاوى الهندية: ج ١/٢٧٧، بداية المجتهد: ج ١/٢٦٧، المجموع: ج ٥/٤٠٠.

(٥) سنن البيهقي: ج ٦/٩٢-٩٣.

(٦) كنز العمال: ج ٦/٣١٥-٣١٦، سنن البيهقي: ج ٤/٩١-٩٢، المستدرک (للحاكم): ج ١/٣٩٣-٣٩٤.

مائة وإحدى وعشرين ففيها ثلاث بنات لبون.
فجوابنا عن ذلك أن هذه كلها أخبار آحاد لا توجب علماً ولا تقتضي قطعاً، ونعارضها بما روه من طرقهم ووجد في كتبهم أنه وجد في كتاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن الأبل إذا زادت على عشرين ومائة فليس فيما زاد شيء دون ثلاثين ومائة، فإذا بلغت ففيها ابنتا لبون وحقّة^(١). فأما ما يعارض ما روه من روايات اصحابنا عن أنمتنا^(٢) (عليهم السلام) فأكثر من أن يحصى، وإنما عارضناهم بما يعرفونه ويألفونه.

مسألة

[١٠٥]

[وجوب دفع الزكاة الى الامامي]

ومما انفردت به الامامية: القول بأن الزكاة لا تجزئ إلا إذا انصرفت إلى إمامي، ولا تسقط عن الذمة بدفعها إلى مخالف.
والحجة في ذلك: مضافاً إلى الإجماع، أن الدليل قد دلّ على أن خلاف الامامية في أصولهم كفر، وجار مجرى الردّة، ولا خلاف بين المسلمين في أن المرتد لا يخرج إليه الزكاة.

* * *

(١) سنن أبي داود: ج ٢/٩٦، سنن الدارقطني: ج ٢/١١٦ ح ٤، سنن البيهقي: ج ٤/٩١-٩٢، كنز العمال:

ج ٦/٣١٥.

(٢) الكافي: ج ٣/٥٣٢ ح ١، تهذيب الاحكام: ج ٤/٢٠.

مسألة

[١٠٦]

[عدم اجزاء الدفع الى الفاسق]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن الزكاة لا تخرج إلى الفساق وإن كانوا معتقدين الحق، وأجاز باقي الفقهاء أن تخرج إلى الفساق وأصحاب الكبائر^(١).
دللنا على صحة ما ذهبنا اليه الإجماع المتردد، وطريقة الاحتياط، واليقين ببراءة الذمة أيضاً؛ لأن إخراجها إلى من ليس بفاسق مجزئ بلا خلاف، وإذا أخرجها إلى الفاسق فلا يقين ببراءة الذمة منها.
ويمكن أن يستدل على ذلك بكل ظاهر من قرآن^(٢) أو سنة^(٣) مقطوع عليها يقتضي النهي عن معونة الفساق والعصاة وتقويتهم، وذلك كثير.

مسألة

[١٠٧]

[أقل ما يعطى الفقير من الزكاة]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأنه لا يعطى الفقير الواحد من الزكاة المفروضة أقل من خمسة دراهم، ويروى أن الأقل درهم واحد^(٤).
وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك، ويميزون إعطاء القليل والكثير من غير تحديد^(٥).

(١) الباب: ج ١/١٥٣-١٥٧.

(٢) سورة المائدة: آية ٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٧ من ابواب الأمر والنهي ج ١١ ح ٣ ص ٤١٥.

(٤) جمل العلم والعمل ج ٣ ص ٧٩، مختلف الشيعة: كتاب الزكاة ص ١٨٥ س ٣٨.

(٥) المدونة الكبرى: ج ٢/٥٤، المجموع: ج ٦/٢٠٢.

وحجّتنا على ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وطريقة الاحتياط، وبراءة الذمة أيضاً.

مسألة

[١٠٨]

[حكم من فرّ من الزكاة]

ومتّما انفردت به الإماميّة: القول بأنّ من قرّب دراهم أو بدنانيّ من الزكاة فسبّكها أو أبدل في الحول جنساً بغيره هرباً من وجوب الزكاة، فإنّ الزكاة تجب عليه إذا كان قصده بما فعله الهرب منها، وإن كان له غرض آخر سوى الفرار من الزكاة فلا زكاة عليه.

وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون على من ذكرناه الزكاة وإن كان قصده الهرب منها^(١). وروى عن مالك وبعض التابعين أنّ عليه الزكاة^(٢).

دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة. فإن قيل: قد ذكر أبو عليّ بن الجنيد أنّ الزكاة لا تلزم الفارّ منها ببعض ما ذكرناه^(٣).

قلنا: الإجماع قد تقدّم ابن الجنيد وتأخّر عنه، وإنّما عوّل ابن الجنيد على أخبار رويت عن أئمّتنا (عليهم السلام)^(٤)، تتضمّن أنّه لا زكاة عليه وإن فرّ بماله، وبإزاء تلك الأخبار ما هو أظهر وأقوى وأولى وأوضح طريقاً تتضمّن أنّ

(١) المبسوط (للسرخسي): ج ٢/١٦٦، المجموع: ج ٥/٤٦٨، مختصر المزني: ص ٤٦.

(٢) بداية المجتهد: ج ١/٢٦٤، فتح العزيز: ج ٥/٤٩٢، المجموع: ج ٥/٤٦٨.

(٣) مختلف الشيعة: كتاب الزكاة ص ١٧٣ س ٣٨.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ج ٢/١٧ ح ٢٨.

الزكاة تلزمه^(١).

ويمكن حمل ما تضمن من الأخبار أنها لا تلزمه على التقيّة، فإنّ ذلك مذهب جميع المخالفين، ولا تأويل للأخبار التي وردت بأنّ الزكاة تلزمه إذا فرّ منها إلّا إيجاب الزكاة، فالعمل بهذه الأخبار أولى.

مسألة

[١٠٩]

[في أن حول صفار الماشية مستقل عن حول أمهاتها]

ومتما يظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ السخال والفصلاان والعجاجيل لا تضمّ إلى أمهاتها في الزكاة وإن بلغ عدد الأمهات النصاب، وسواء كانت هذه السخال متولّدة عن هذه الأمهات التي في ملك صاحبها أو كانت مستفادة من جهة أخرى؛ لأنّ النخعي والحسن البصري يذهبان إلى مثل ما ذهبت إليه الامامية، ولا يجعلان حول الكبار حولاً للصغار^(٢).

وأبو حنيفة وأصحابه يضمّون المستفاد إلى الأصل على كلّ حال، ويذكّونه بحول الأصل^(٣)، والشافعي يضمّ إلى الأصل ما تولّد منه خاصّة بعد أن يبلغ الأصل النصاب^(٤).

والحجّة لمذهبنا: الإجماع المتردّد، وأيضاً فإنّ الأصل براءة الذمّة من الحقوق، ولم يثبت بيقين وعلم قاطع أنّ في السخال زكاة مع الأمهات وأنّها تضمّ إليها في الحول.

(١) تهذيب الاحكام: ج ٤/٩٤، الاستبصار: ج ٢/٤٠.

(٢) المجموع: ج ٥/٣٧٤، بدائع الصنائع: ج ١/٣١، شرح فتح القدير: ج ١/٥٠٤.

(٣) الفتاوى الهندية: ج ١/٢٤٨، الهداية: ج ١/١٠١، المجموع: ج ٥/٣٧٣.

(٤) المجموع: ج ٥/٣٧٤، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٤٧٠-٤٧١.

ويمكن أن نعارض المخالف بما يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول^(١)، وظاهر هذا الخبر يوجب أن المستفاد لا يضم إلى الأصل ويجعل أصل الحول حولاً له، بل لا بد في المستفاد إذا كان من الجنس الذي تجب فيه الزكاة أن يُستأنف له حول على استقبال حصوله^(٢) في الملك.

وليس لهم أن يحتجوا بما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: ويعتد صغيرها وكبيرها^(٣)، ولم يفرق بين أحوالها؛ وذلك أن المراد بهذا الخبر أنه يعتد الصغير والكبير إذا حال عليهما الحول؛ لأنه لا خلاف في أن الحول معتبر، ومعنى الصغير والكبير هاهنا ليس المراد به مانقص في سنه عن الحد الذي تجب فيه الزكاة، وإنما المراد الصغير والكبير ممّا بلغ إلى سنّ الزكاة، ويجوز أن يراد بالصغير والكبير هاهنا العالي المنزلة والمنخفض المنزلة والكرم وغير الكرم، فقد يكون في المواشي الكرائم وغير الكرائم.

مركزية مسألة تمييز علوم إسلامية

[١١٠]

[دفع الزكاة الى الهاشمي]

ومتما يظنّ انفراد الامامية به: القول بأنه يجوز أن يأخذ الهاشمي من زكاة الهاشمي، وإنما حرم على بني هاشم زكاة من عداهم من الناس. وقد وافقهم في ذلك أبو يوسف صاحب أبي حنيفة فيما رواه عنه ابن سماعة وحكى عنه أن

(١) مسند احمد: ج ١/١٤٨، سنن أبي داود: ج ٢/١٠٠ ذيل ح ١٥٧٣، سنن الترمذي: ج ٣/٢٥ ح ٦٣١، سنن ابن ماجه: ج ١/٥٧١ ح ١٧٩٢، سنن البيهقي: ج ٤/٩٥، كنز العمال: ج ٦/٣٣١.

(٢) في «الف» و«ب»: استقلال بمصوله.

(٣) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٢/١٥٣.

الزكاة من بني هاشم تحلّ لبني هاشم ولا يحلّ لهم ذلك من غيرهم^(١).
والحجة فيما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة، ويمكن أن يقوى ذلك بأن الصدقة إنما
حرمت عليهم تنزهاً وتعظيماً، وفي الأخبار الواردة^(٢) بحظر الصدقة عليهم
ما يقتضي التنزيه والصيانة عما فيه مذلة وغضاضة، وهذا المعنى مفقود في
بعضهم مع بعض.

مسألة

[١١١]

[جواز أخذ الهاشمي الزكاة إذا حرم الخمس]

ومّا انفردت به الإماميّة: القول بأنّ الصدقة إنّما تحرم على بني هاشم إذا
تمكّنوا من الخمس الذي جعل لهم عوضاً عن الصدقة، فإذا حُرّموا حلّت لهم
الصدقة.

وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك^(٣).

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد، ويقوى هذا المذهب تظاهر
الأخبار^(٤) بأنّ الله تعالى حرّم الصدقة على بني هاشم وعوضهم بالخمس عنها،
فإذا سقط ما عوضوا به لم تحرم عليهم الصدقة.

* * *

(١) عمدة القاري: ج ٩/٨١.

(٢) سنن البيهقي: ج ٧/٣٢-٣٣.

(٣) المجموع: ج ٦/١٦٧ و ١٦٨ و ٢٢٧، عمدة القاري: ج ٨/٢٨٧، أحكام القرآن (للجصاص):

ج ٣/١٣٢، المغني (لابن قدامة): ج ٧/٣١٨، نيل الأوطار: ج ٤/٢٣١ و ٢٣٧.

(٤) تفسير العياشي: ج ٢/٦٤ و ٦٥.

مسألة

[١١٢]

[عتق المملوك من مال الزكاة]

ومما ظنّ انفراد الامامية به: إجازتهم أن يشتري من مال الزكاة المملوك فيعتق، ويقولون: إنه متى استفاد المعتق مالاً ثم مات فإله لأهل الزكاة لأنه اشترى من مالهم. وقد روي عن مالك وأحمد بن حنبل مثل هذا القول الذي حكيناه^(١)، وروي عن ابن عباس (رحمه الله) أنه قال: اعتق من زكاتك^(٢). فأما باقي الفقهاء من أبي حنيفة والشافعي وغيرهما فعندهم أنه لا يجوز العتق من الزكاة^(٣).

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وقوله تعالى: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ» إلى قوله تعالى: «وَفِي الرِّقَابِ»^(٤)، وهذا نص صريح في جواز عتق الرقبة من الزكاة.

فإن قيل: المراد بقوله تعالى: «وَفِي الرِّقَابِ» المكاتبون، فإن الفقهاء كلهم^(٥) يميزون أن يعطى المكاتب من مال الزكاة إلا مالاً^(٦). قلنا نحمله على المكاتب وعلى من يبتاع فيعتق؛ لأنه لا تنافي بين الأمرين، وظاهر القول يقتضي الكل.

(١) المدونة الكبرى: ج ١/٢٩٩، بداية المجتهد: ج ١/٢٨٦، عمدة القاري: ج ٩/٤٥.

(٢) عمدة القاري: ج ٩/٤٥.

(٣) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣/١٢٤.

(٤) سورة التوبة: الآية ٦٠.

(٥) عمدة القاري: ج ٩/٤٤.

(٦) المدونة الكبرى: ج ١/٢٩٩، عمدة القاري: ج ٩/٤٥.

مسألة

[١١٣]

[تكفين الميت وقضاء الدين عنه من الزكاة]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن الزكاة يجوز أن يكفن منها الموتي ويقضى بها الدين عن الميت.

وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك كله^(١).

والحجة لأصحابنا: مضافاً إلى إجماعهم، قوله تعالى في آية وجوه الصدقة: «وفي سبيل الله وابن السبيل»^(٢)، ومعنى سبيل الله الطريق إلى ثوابه والوصلة إلى التقرب إليه، ولما كان ما ذكرناه مقرباً إلى الله تعالى وموصلاً إلى الثواب جاز صرفه فيه.

فإذا قيل: إن المراد بقوله تعالى: «وفي سبيل الله» ما ينفق في جهاد العدو. قلنا: كل هذا مما يوصف بأنه سبيل الله تعالى، وإرادة بعضه لا تمنع من إرادة بعض آخر.

وقد روى مخالفونا عن ابن عمر أن رجلاً أوصى بماله في سبيل الله، فقال ابن عمر: إن الحج من سبيل الله فاجعلوه فيه^(٣). وروي عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: الحج والعمرة من سبيل الله^(٤).

وقال محمد بن الحسن في الجامع^(٥) الكبير في رجل أوصى بماله في سبيل الله

(١) المغني (لابن قدامة): ج ٢/٥٢٧.

(٢) سورة التوبة: آية ٦٠.

(٣) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣/١٢٧.

(٤) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣/١٢٧.

(٥) في «الف» و«م»: السير.

تعالى: إنه يجوز أن يجعل في الحاج المنقطع به^(١). وكلّ هذا يدلّ على أنّ هذا الاسم لا يختصّ بجهاد العدو.

مسألة

[١١٤]

[ما يجب فيه الخمس وكيفية قسمته]

ومّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الخمس واجب من جميع المغنم والمكاسب، وما استخرج من المعادن والغوص والكنوز، وما فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات بعد المؤونة والكفاية في طول السنة على اقتصاد.

وجهاً قسمته هو أن يقسم هذا الخمس على ستة أسهم، ثلاثة منها للامام القائم مقام الرسول (عليها السلام) وهي سهم الله تعالى وسهم رسوله (عليه السلام) وسهم ذي القربى، وفيهم من لا يخص الامام بسهم ذي القربى ويجعله لجميع قرابة الرسول (عليه السلام) من بني هاشم، فأما الثلاثة الاسهم الباقية فهي لیتامی آل محمد (عليهم السلام) ومساكينهم وأبناء سبيلهم، ولا تتعداهم إلى غيرهم ممّن استحقّ هذه الأوصاف.

ويقولون: إذا غنم المسلمون شيئاً من دار الكفر بالسيف قسم الغنيمة الامام على خمسة أسهم، فجعل أربعة منها بين من قاتل على ذلك، وجعل السهم الخامس على ستة أسهم، ثلاثة منها له عليه السلام، وثلاثة للأصناف الثلاثة من أهله من أيتامهم ومساكينهم وأبناء سبيلهم.

وخالف سائر الفقهاء في ذلك، وقالوا كلّهم أقوالاً خارجة عنه^(٢).

(١) لم نثر عليه.

(٢) المجموع: ج ١٩/٣٦٩ و ٣٧٣، أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣/٦٠-٦٢، المبسوط (للسرخسي): ج ١٠/٨.

والحجة فيه: الإجماع المتكرر.

فإن قيل: هذا المذهب يخالف ظاهر الكتاب؛ لأن الله تعالى قال: «واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى»^(١)، وعموم الكلام يقتضي أن لا يكون ذو القربى واحداً، وعموم قوله تعالى: «واليتامى والمساكين وابن السبيل»^(٢) يقتضي تناوله لكل من كان بهذه الصفات، ولا يختص ببني هاشم.

قلنا: ليس يمتنع تخصيص مآثره العموم بالأدلة، على أنه لا خلاف بين الأمة في تخصيص هذه الظواهر؛ لأن ذا القربى عام وقد خصوه بقربى النبي (عليه السلام) دون غيره، ولفظ اليتامى والمساكين وابن السبيل عام في المشرك والذمي والغني والفقير، وقد خصه الجماعة ببعض من له هذه الصفة. على أن من ذهب من أصحابنا إلى أن ذا القربى هو الامام القائم مقام الرسول (عليه السلام) خاصة، وسمي بذلك لقربه منه نسباً وتخصّصاً، الظاهر معه؛ لأن قوله تعالى: «ذي القربى» لفظ وحدة، ولو أراد الجمع لقال: ولذوي القربى، فن حمل ذلك على الجماعة فهو مخالف للظاهر.

فإن قيل: فن حمل ذا القربى في الآية على جميع ذوي القربات من بني هاشم يلزمه أن يكون ما عطف على ذلك من اليتامى والمساكين وابن السبيل هم غير الأقارب؛ لأن الشيء لا يعطف على نفسه.

قلنا: لا يلزم ذلك؛ لأن الشيء وإن لم يعطف على نفسه فقد يعطف صفة على أخرى والموصوف واحد؛ لأنهم يقولون: جاءني زيد العاقل والظريف والشجاع، والموصوف واحد، وقال الشاعر:

(١) سورة الانفال: الآية ٤١.

(٢) سورة الانفال: الآية ٤١.

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم^(١)
والصفات كلها لموصوف واحد، وكلام العرب مملوء من نظائر ذلك .

مسألة

[١١٥]

[مقدار الصاع]

ومما انفردت به الإمامية: أن الصاع تسعة أرطال بالعراقي.
وخالف سائر الفقهاء في ذلك . فقال أبو حنيفة ومحمد وابن أبي ليلى
والثوري وابن حي: الصاع ثمانية أرطال بالعراقي^(٢) .
وقال أبو يوسف والشافعي: الصاع خمسة أرطال وثلاث^(٣) .
وقال شريك بن عبد الله: الصاع أقل من ثمانية أرطال وأكثر من سبعة^(٤) .
والدليل على صحة مذهبنا: بعد إجماع الطائفة، أن من أخرج تسعة أرطال
فلا خلاف في براءة ذمته، وليس كذلك من أخرج دون ذلك، وإذا وجب
حق في الذمة بيقين فيجب سقوطه عنها بيقين، ولا يقين إلا فيما ذهبنا إليه.

(١) الجامع للشواهد: ج ١/ ١٨٢ .

(٢) اللباب: ج ١/ ١٦٠، الهداية: ج ١/ ١١٧، بدائع الصنائع: ج ٢/ ٧٣، المنهل العذب: ج ٩/ ٢٢٣، فتح
العزیز: ج ٦/ ١٩٥، مجمع الانهر: ج ١/ ٢٢٩ .

(٣) مجمع الانهر: ج ١/ ٢٢٩، المغني (لابن قدامة): ج ٢/ ٦٥٧، الوجيز: ج ١/ ٩٩ .

(٤) لم نثر عليه .

مسألة

[١١٦]

[أقل ما يعطى الفقير من الفطرة]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأنه لا يجوز أن يعطى الفقير الواحد أقل من صاع وإن جاز أن يعطى أكثر من ذلك .
وباقى الفقهاء يخالفون فى ذلك ^(١) .

والحجة لنا فيه: بعد الإجماع المتردد، اليقين ببراءة الذمة وحصول الإجزاء، وليس ذلك إلا فيما نذهب إليه دون غيره. وأيضاً فكل من قال: إن الصاع تسعة أرطال ذهب إلى ما ذكرناه، فالتفرقة بين المسألتين خلاف الإجماع.

مسألة

[١١٧]

[وجوب دفع الفطرة عن الضيف]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن من أضاف غيره طول شهر رمضان يجب عليه إخراج الفطرة عنه.
والحجة فيه: الإجماع المتردد.
وليس لهم أن يقولوا: الضيف لا يجب عليه نفقته فلا يجب فطرته؛ لأننا ليس نراعى فى وجوب الفطرة وجوب النفقة، بل نراعى من يعوله سواء كان ذلك وجوباً أو تطوعاً.

* * *

(١) المدونة الكبرى: ج ١/٣٥٩، الفتاوى الهندية: ج ١/١٨٧-١٨٨.

مسألة

[١١٨]

[شروط المستحق للفطرة]

ومما انفردت به الامامية: القول بأن الفطرة لا يجوز أن تعطى المخالف لها ولا الفاسق وإن كان موافقاً.
 وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١).
 وقد تقدم الكلام على نظير هذه المسألة في باب الزكاة^(٢)، فلا معنى لاعادته.



مركز تحقيق كتاب توحيد العلوم إسلامي

(١) المجموع: ج ٦/١٨٦ و ٢١٧، المغني (لابن قدامة): ج ٢/٦٩١، الفتاوي الهندية: ج ١/١٨٨.

(٢) في ص ٢١٧ و ٢١٨ مسألة ١٠٥ و ١٠٦.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتاب الحج

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

كتاب الحج

مسألة

١١٩١

[الوقوف بالمشعر]

ومما انفردت الامامية به: القول بوجوب الوقوف بالمشعر الحرام، وأنه ركن من أركان الحج جار مجرى الوقوف بعرفة في الوجوب.
وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوه أحد منهم^(١).

دليلنا: بعد الإجماع المتردد، قوله تعالى: «فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام»^(٢)، والأمر على الوجوب، ولا يجوز أن يوجب ذكر الله تعالى فيه إلا وقد أوجب الكون فيه؛ ولأن كل من أوجب الذكر فيه أوجب الوقوف.

فإن قالوا: نحمل ذلك على النذب. قلنا هو خلاف الظاهر ويحتاج إلى دلالة.

وأيضاً فإن من وقف بالمشعر وأدى سائر أركان الحج سقط الحج عن ذمته بلا خلاف، وليس كذلك إذا لم يقف به.

فإن قيل: هذه الآية تدل على وجوب الذكر، وأنتم لا توجبونه وإنما توجبون

(١) المغني (لابن قدامة): ج ٣/٤٤١، تفسير القرطبي: ج ٢/٤٢٥.

(٢) سورة البقرة: الآية: ١٩٨.

الوقوف مثل عرفة.

قلنا: لا يمتنع أن نقول بوجوب الذكر بظاهر هذه الآية، وبعد فإن الآية تقتضي وجوب الكون في المكان المخصوص والذكر جميعاً، وإذا دلّ الدليل على أن الذكر مستحب غير واجب أخرجناه من الظاهر وبقي الآخر يتناول الظاهر، وتقدير الكلام: فإذا أفضتم من عرفات فكونوا بالمشعر الحرام واذكروا الله فيه. فإن قيل: الكون في المكان يتبع الذكر في وجوب أو استحباب؛ لأنه إنما يراد له ومن أجله، فإذا ثبت أن الذكر مستحب فكذلك الكون.

قلنا: لا نسلم أن الكون في ذلك المكان تابع للذكر؛ لأن الكون عبادة منفردة عن الذكر والذكر عبادة أخرى، فأحدهما لا تتبع الأخرى، كما لم يتبع الذكر الله تعالى في عرفات الكون في ذلك المكان والوقوف به؛ لأن الذكر مستحب والوقوف بعرفات واجب بلا خلاف.

على أن الذكر إن لم يكن واجباً فشكر الله تعالى على نعمه واجب على كل حال، وقد أمر جلّ وعزّ بأن نشكره عند المشعر، فيجب أن يكون الكون بالمشعر واجباً، كما أن الفعل الذي أمرنا بإيقاعه عنده واجب.

فإن قيل: ما أنكرتم من أن يكون المشعر ليس بمحلّ للشكر وإن كان محلاً للذكر، وإن عطف الشكر على الذكر.

قلنا: الظاهر بخلاف ذلك؛ لأن عطف الشكر على الذكر يقتضي تساوي حكمهما في المحلّ وغيره، وجرى ذلك مجرى قول القائل: اضرب زيداً في الدار وقيدته في أن الدار محلّ للفعلين معاً.

مسألة

[١٢٠]

[لوفات الوقوف بعرفة]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن من فاته الوقوف بعرفة وأدرك الوقوف
بالمشعر الحرام يوم النحر فقد أدرك الحج.
وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١).

والحجة لنا: بعد الإجماع المتقدم، أننا قد دللنا على وجوب الوقوف بالمشعر،
وكل من قال من الأمة كلها بوجوب ذلك قال: إن الوقوف به إذا فات الوقوف
بعرفة يتم معه الحج، والتفرقة بين المسألتين خلاف إجماع المسلمين.

مسألة

[١٢١]

[الإحرام قبل الميقات]

ومما انفردت الإمامية به: القول بأن الإحرام قبل الميقات لا ينعقد. وقد
شاركها في كراهية ذلك مالك والشافعي^(٢)، إلا أنها لا ينتهيان إلى نفي
انعقاده.

وذهب أبو حنيفة وأصحابه والشعبي وابن حي إلى أن أفضل الإحرام أن

(١) المجموع: ج ٨/١٠٢-١٠٣، بداية المجتهد: ج ١/٣٤٩، المنهل العذب: ج ١/٤١-٤٢، اختلاف العلماء:
ص ٩٠.

(٢) المحلى: ج ٧/٧٨، عمدة القاري: ج ٩/١٣٦، بداية المجتهد: ج ١/٣٣٧، المغني (لابن قدامة):
ج ٣/٢١٥، الشرح الكبير: ج ٣/٢٢٢، الام: ج ٢/١٣٩، المجموع: ج ٧/٢٠٠ و٢٥٦، المبسوط
(للسرخسي): ج ٤/١٦٦.

تحرم من دويرة أهلك^(١).

دليلنا: بعد الإجماع الذي يمضي، أن معنى «ميقات» في الشريعة هو الذي يتعين ولا يجوز التقدم عليه مثل مواقيت الصلاة، فتجوز التقدم على الميقات يبطل معنى هذا الاسم.

وأيضاً فلا خلاف في أنه إذا أحرم من الميقات انعقد حجّه، وليس كذلك إذا أحرم قبله، وينبغي أن يكون من انعقاد إحرامه على يقين.

فإن عارض المخالف بما يروونه عن أمير المؤمنين (عليه السلام) وعبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) في قوله تعالى: «وأتموا الحج والعمرة لله»^(٢) أن إتمامها أن تحرم من دويرة أهلك^(٣).

فالجواب أن هذا خبر واحد، وقد بينا أن أخبار الآحاد لا توجب عملاً كما لا توجب علماً. ثم ذلك محمول على من منزله دون الميقات، فعندنا أن من كان كذلك فيقاته منزله.

فإن اعترضوا بما يروونه عن أم سلمة (رضي الله عنها) أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: من أحرم من بيت المقدس غفر الله له ذنبه^(٤). وفي خبر آخر: من أهل بعمره أو حجة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام وجبت له الجنة^(٥).

(١) الفتاوى الهندية: ج ١/٢٢١، الهداية: ج ١/١٣٦، المبسوط (للسرخسي): ج ٤/١٦٦، بدائع الصنائع: ج ٢/١٦٤، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٢٢٢.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٩٦.

(٣) سنن البيهقي: ج ٥/٣٠، المجموع: ج ٧/١٩٩، المبسوط (للسرخسي): ج ٤/١٦٧، المحلى: ج ٧/٨٥، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٢١٥، الشرح الكبير: ج ٣/٢٢٢.

(٤) سنن ابن ماجه: ج ٢/٩٦٩، سنن البيهقي: ج ٥/٣٠، الترغيب والترهيب: ج ٢/١٩٠، الفتح الرباني: ج ١١/١١١.

(٥) سنن البيهقي: ج ٥/٣٠، الترغيب والترهيب: ج ٢/١٩٠.

فالجواب عنه بعد أنه خبر واحد، يمكن حمله على أن من عزم على ذلك ونواه وقصد من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام^(١)، وقد يسمّى القاصد إلى الأمر باسم الفاعل له والداخل فيه، وهذا أكثر في اللسان العربي من أن يحصى.

مسألة

١١٢٢١٥

[الاحرام في غير أشهر الحج]

ومما انفردت الامامية به: القول بأن من أحرم بالحج في غير أشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة لم ينعقد إحرامه. والشافعي يوافق الامامية في أن إحرامه بالحج لا ينعقد، لكنه يذهب إلى أنه ينعقد له عمرة^(٢).

وقال أبو حنيفة وأصحابه ومالك والثوري وابن حي: إنه إذا أحرم بالحج قبل أشهر الحج انعقد إحرامه ولزمه^(٣). وقد روي عن أبي حنيفة مع ذلك كراهيته^(٤).

والحجة لنا: إجماع الطائفة، وأيضاً قوله تعالى: «الحج أشهر معلومات»^(٥)، ومعنى ذلك وقت الحج أشهر معلومات؛ لأن الحج نفسه لا يكون شهراً، والتوقيت في الشريعة يدل على اختصاص الوقت بذلك الوقت وأنه لا يجزئ في

(١) في «الف» و«ب»: إلى المسجد الحرام غفر الله له.

(٢) المجموع: ج ٧/١٤٤، مختصر المنزني: ص ٦٣، الوجيز: ج ١/١١٣، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٢٢٤، الشرح الكبير: ج ٣/٢٢٤، المحلى: ج ٧/٦٦، بداية المجتهد: ج ١/٣٣٨.

(٣) المجموع: ج ٧/١٤٤، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٢٢٤، الشرح الكبير: ج ٣/٢٢٣، المحلى: ج ٧/٦٦، بداية المجتهد: ج ١/٣٣٨، احكام القرآن: ج ١/٣٠٠.

(٤) مجمع الانهر: ج ١/٢٦٤.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٩٧.

غيره.

وأيضاً فقد ثبت أن من أحرم في أشهر الحج انعقد إحرامه بالحج بلا خلاف، وليس كذلك من أحرم قبل ذلك، فالواجب إيقاع الإحرام في الزمان الذي يحصل العلم بانعقاده فيه.

فإن تعلق المخالف بقوله تعالى: «يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج»^(١)، وظاهر ذلك يقتضي أن الشهور كلها متساوية في جواز الإحرام فيها.

فالجواب أن هذه آية عامة نخصصها بقوله تعالى: «الحج أشهر معلومات»، ونحمل لفظة الأهلة على أشهر الحج خاصة. على أن أبا حنيفة لا يمكنه التعلق بهذه الآية؛ لأن الله تعالى قال: «مواقيت للناس والحج»، والإحرام عنده ليس من الحج^(٢). وبعد فتوقيت العبادة يقتضي جواز فعلها بغير كراهية، وعند أبي حنيفة وأصحابه أنه مكروه تقديم الإحرام على أشهر الحج.

وقد أجاب بعض الشافعية^(٣) عن التعلق بهذه الآية بأن قال: قوله تعالى: «يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس» أي: لمنافعهم وتجاراتهم، ثم قال: «والحج» فاقضى ذلك أن يكون بعضها لهذا وبعضها لهذا، وهكذا نقول، ويجري ذلك مجرى قوله: هذا المال لزيد وعمرو، وإن الظاهر يقتضي اشتراكهما فيه.

وهذا ليس بمعتمد؛ لأن الظاهر من قوله تعالى: «للناس والحج» يقتضي أن يكون جميع الأهلة على العموم لكل واحد من الأمرين، وليس كذلك قولهم:

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٩.

(٢) تفسير الرازي: ج ٥/ ١٧٧.

(٣) لم نعثر عليه.

المال لزيد وعمرو؛ لأنه لا يجوز أن يكون جميع المال لكل واحد منهما، فوجب الاشتراك لهذه العلة، وجرت الآية مجرى أن تقول: هذا الشهر أجل لدين فلان ودين فلان، في أنه يقتضي كون الشهر كله أجلاً للدينين جميعاً، ولا ينقسم كاتقسام المال، فوجب الاشتراك لهذه العلة.

مسألة

١١٢٣١

احج التمتع

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن التمتع بالعمرة إلى الحج هو فرض الله تعالى على كل من نأى عن المسجد الحرام لا يجزئه مع التمكن سواء، وصفته أن يحرم من الميقات بالعمرة فإذا وصل إلى مكة طاف بالبيت سبعا، وسعى بين الصفا والمروة سبعا، ثم أحل من كل شيء أحرم منه، فإذا كان يوم التروية عند زوال الشمس أحرم بالحج من المسجد الحرام، وعليه دم المتعة، فإن عدم الهدي وكان واجداً لثمنه تركه عند من يثق به من أهل مكة حتى يذبح^(١) طول ذي الحجة، فإن لم يتمكن من ذلك أخره إلى أيام النحر من العام القابل، ومن لم يجد الهدي ولا ثمنه كان عليه صوم عشرة أيام قبل يوم^(٢) التروية ويوم التروية ويوم عرفة، فمن فاتته ذلك صام ثلاثة أيام من أيام التشريق، وباقي العشرة إذا عاد إلى أهله.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك كله، إلا أنهم اختلفوا في الأفضل من

(١) في «الف» و«ب»: يذبح عنه.

(٢) ساقط من «الف» و«ب».

ضروب الحج فقال أبو حنيفة وزفر: القرآن أفضل من التمتع والإفراد^(١).
وقال أبو يوسف: التمتع بمنزلة القرآن، وهو قول ابن حي^(٢).
وكره الثوري أن يقال: بعضها أفضل من بعض^(٣).
وقال مالك والأوزاعي: الأفراد أفضل^(٤)، وللشافعي قولان، أحدهما: أن
الأفراد أفضل^(٥)، والآخر: أن التمتع أفضل، وهو قول أحمد بن حنبل وأصحاب
الحديث^(٦).

دليلنا: الإجماع المتردد، ويمكن أن يستدل أيضاً على وجوب التمتع بأن
الدليل قد دلّ على وجوب الوقوف بالمشعر، وأنه مجزئ في تمام الحج عن الوقوف
بعرفة إذا فات، وكلّ من قال بذلك أوجب التمتع بالعمرة إلى الحج، فالقول
بوجوب أحدهما دون الآخر خروج عن إجماع المسلمين.

ويمكن أن يستدل على ذلك بقوله تعالى: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ»^(٧)،
وأمره تعالى على الوجوب والفور، فلا يخلو من أن يأتي بهما على الفور بأن يبدأ

(١) اللباب: ج ١/١٩٢، المبسوط (للسرخسي): ج ٤/٢٥، مجمع الأنهر: ج ١/٢٨٧، المجموع: ج ٧/١٥٢،
أحكام القرآن: ج ١/٢٨٥، تفسير القرطبي: ج ٢/٣٨٩، المحلى: ج ٧/١١٠، عمدة القاري:
ج ٩/١٨٤.

(٢) المجموع: ج ٧/١٥٢.

(٣) اختلاف العلماء: ص ٨٠، ونقل عنه كثير منهم أن القرآن أفضل، راجع: المغني (لابن قدامة):
ج ٣/٢٣٣، والشرح الكبير: ج ٣/٢٣٣، وعمدة القاري: ج ٩/١٨٤.

(٤) المدونة الكبرى: ج ٢/١٢٠، تفسير القرطبي: ج ٢/٣٨٧، بداية المجتهد: ج ١/٣٤٨، المجموع:
ج ٧/١٥٢، المحلى: ج ٧/١١٠.

(٥) المغني (لابن قدامة): ج ٣/٢٣٣، الشرح الكبير: ج ٣/٢٣٣، المحلى: ج ٧/١١٠، المبسوط
(للسرخسي): ج ٤/٢٥، تفسير القرطبي: ج ٢/٣٨٧، شرح فتح القدير: ج ٢/٤٠٩.

(٦) بداية المجتهد: ج ١/٣٤٩، مسائل أحمد بن حنبل: ص ١٢٤، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٢٣٢، تفسير
القرطبي: ج ٢/٣٨٧، الشرح الكبير: ج ٣/٢٣٢، عمدة القاري: ج ٩/١٨٤.

(٧) سورة البقرة: الآية ١٩٦.

بالحج ويثني بالعمرة، أو يبدأ بالعمرة ويثني بالحج، أو يحرم بالحج والعمرة معاً. والأول يفسد بأن أحداً من الأمة لا يوجب على من أحرم بالحج مفرداً أن يأتي عقبيه بلا فصل بالعمرة. والقسم الأخير باطل لأن عندنا أنه لا يجوز أن يجمع في إحرام واحد بين الحج والعمرة، كما لا يجمع في إحرام واحد بين حجتين أو عمرتين، فلم يبق إلا وجوب القسم الآخر وهو التمتع الذي ذهبنا إليه.

فإن قيل: قد نهي عن هذه المتعة مع متعة النساء عمر بن الخطاب^(١)، وأمست الأمة عنه راضية بقوله.

قلنا: نهي من ليس بمعصوم عن الفعل لا يدل على قبحه، والإمساك عن النكير لا يدل عند أحد من العلماء على الرضا إلا بعد أن يعلم أنه لا وجه له إلا الرضا، وقد بينا ذلك وبسطناه في كثير من كتبنا.

وبعد فإن الفقهاء والمحصلين من مخالفينا حملوا نهي عمر عن هذه المتعة على وجه الاستحباب لا على الحظر، وقالوا في كتبهم المعروفة المخصوصة بأحكام القرآن^(٢): نهي عمر يحتمل أن يكون لوجه، منها: أنه أراد أن يكون الحج في أشهره المخصوصة به والعمرة في غير تلك الشهور، ومنها: أنه أحب عمارة البيت وإن يكثر زواره في غير الموسم، ومنها أنه أراد إدخال المرفق على أهل الحرم بدخول الناس إليهم، فرووا في تقوية هذه المعاني أخباراً موجودة في كتبهم لا معنى للتطويل بذكرها.

وفيه من حمل نهي عمر عن المتعة على فسخ الحج إذا طاف له قبل يوم

(١) سنن البيهقي: ج ٧/٢٠٦، موطأ مالك: ج ١/٣٤٤، كنز العمال: ج ١٦/٥١٩.

(٢) تفسير القرطبي: ج ٢/٣٨٨.

النحر، وقد روي عن ابن عباس (رحمه الله) أنه كان يذهب إلى جواز ذلك^(١)، وأن النبي (صلى الله عليه وآله) كان أمر أصحابه في حجة الوداع بفسخ الحج من كان منهم لم يسق هدياً، ولم يحلّ هو عليه السلام لأنه كان ساق الهدي^(٢)، وزعموا أن ذلك منسوخ بقوله تعالى: «وأتموا الحج والعمرة لله».

وهذا التأويل الثاني بعيد من الصواب؛ لأنّ فسخ الحج لا يستمى متعة، وقد صارت هذه اللفظة بعرف الشرع مخصوصة بمن ذكرنا حاله وصفته.

وأما التأويل الأول فيبطله قوله: أنا أنهى عنها وأعاقب عليها، وتشدده في ذلك وتوعده يقتضي أن لا يكون القول خرج مخرج الاستحباب. على أن نهيه عن متعة النساء كان مقروناً بنهيه عن متعة الحج، فإن كان النهي عن متعة الحج استحباباً فالمتعة الأخرى كذلك.



مسألة
[١٢٤] مركز تحقيق علوم إسلامي
[الجدال في الحج وكفارته]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأنّ الجدل الذي منع منه المحرم بقوله تعالى: «ولا جدال في الحج»^(٣) هو الحلف بالله صادقاً أو كاذباً، وأنه إن جادل وهو محرم صادقاً مرة أو مرتين فليس عليه كفارة وليستغفر الله تعالى، فإن جادل ثلاث مرات صادقاً فما زاد فعليه دم شاة، فإن جادل مرة واحدة كاذباً فعليه دم شاة، فإن جادل مرتين كاذباً فدم بقرة، فإن جادل ثلاث مرات كاذباً

(١) تفسير الرازي: ج ١٠/٥١-٥١، المغني (لابن قدامة): ج ٧/٥٧٢.

(٢) صحيح البخاري: ج ٢/١٧٧، سنن البيهقي: ج ٥/٢٣.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٩٧.

فعليه دم بدنة.

وباقى الفقهاء يخالفون فى ذلك ^(١).

والحجة لنا: إجماع الطائفة عليه؛ ولأنّ اليقين ببراءة الذمة فى قولنا دون قولهم.

فإن قيل: ليس فى لغة العرب أنّ الجدل هو الحلف.

قلنا: ليس ينكر أن يقتضى عرف الشريعة ما ليس فى وضع اللغة، على أنّ الجدل إذا كان الخصومة والمراء والمنازعة وهذه أمور تستعمل للدفع والمنع، والقسم بالله تعالى قد يفعل لذلك، ففيه معنى المنازعة والخصومة.

مسألة

[١٢٥]

[حكم الجماع قبل التلبية]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأنّ من جامع بعد الإحرام وقبل التلبية لا شيء عليه. وخالف باقى الفقهاء فى ذلك ^(٢).

والحجة فيه: إجماع الطائفة عليه.

والوجه فيه أنّ التلبية عندهم بها يتم انعقاد الإحرام، فإذا لم تحصل فما انعقد، وما فعله كأنه رجوع عن الإحرام قبل تكامله، لأنّه نقض له بعد انعقاده، ويجب على هذا إذا أراد الإحرام أن يستأنفه ويلبّي، فإنّ الإحرام الأوّل قد رجع فيه.

(١) أحكام القرآن (للجصاص): ج ١/٣٠٨.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣١٥.

مسألة

[١٢٦]

[حكم الجماع قبل الوقوف بالمشرع]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن من وطئ عامداً في الفرج قبل الوقوف بالمشرع فعليه بدنة والحج من قابل، ويجري عندهم مجرى من وطئ قبل الوقوف بعرفة، وإن وطئ بعد وقوفه بالمشرع لم يفسد حجه وكان عليه بدنة.

وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك؛ لأن أبا حنيفة وأصحابه يقولون: إن وطئ قبل الوقوف بالمشرع لم يفسد حجه^(١)، والشافعي يقول: إنه يفسد، غير أنه يقول: إن وطئ بعد وقوفه بالمشرع وقبل التحليل الأول يفسد أيضاً حجه^(٢). ونحن لانقول ذلك، فالانفراد بما ذكرناه صحيح.

دليلنا على ما ذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردد، أنه قد ثبت وجوب الوقوف بالمشرع، وأنه ينوب في تمام الحج عن الوقوف بعرفة عمن لم يدركه، وكل من قال بذلك أوجب بالجماع قبله فساد الحج ولم يفسده بالجماع بعده، فالتفرقة بين الأمرين خلاف إجماع الأمة.

فإن اعترضوا بما يروونه عن النبي (عليه السلام) أنه قال: من وقف بعرفة فقد تم حجه^(٣)، وفي خبر آخر: الحج عرفة^(٤).

فالجواب أن هذه أخبار آحاد، وهي معارضة بما رويتموه عن النبي (صلى

(١) الفتاوى الهندية: ج ١/٢٤٥، اللباب: ج ١/٢٠٢، البسوط (للسرخسي): ج ٤/١١٩، المجموع: ج ٧/٤١٤، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣١٥، الشرح الكبير: ج ٣/٣١٥.

(٢) الام: ج ٢/٢١٨، المجموع: ج ٧/٣٨٧ و ٤١٤، شرح فتح القدير: ج ٢/٢٤٠، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣١٥.

(٣) سنن البيهقي: ج ٥/١١٦.

(٤) كنز العمال: ج ٥/٦٣ و ٦٤، سنن البيهقي: ج ٥/١٧٣.

الله عليه وآله) أنه قال لعروة بن مضرس بالمزدلفة: من وقف معنا هذا الموقف وصلى معنا هذه الصلاة وقد كان قبل ذلك وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تمّ حجّه^(١). فشرط في تمام الحجّ الوقوف بالموقفين. ويمكن حل الخبرين اللذين رووهما على أنّ معظم الحجّ عرفة، ومعنى تمّ حجّه قارب التمام، وهذا نظير قوله (عليه السلام): إذا رفع الامام رأسه من السجدة الأخيرة فقد تمتّ صلاته^(٢).

مسألة

[١٢٧]

[حكم من أفسد حجّه بالجماع]

١٠ ومّا انفردت به الامامية ولها في بعضه موافق: القول بأنّ من وطئ عامداً زوجته أو أمته فأفسد بذلك حجّه يفرّق بينهما فلا يجتمعان إلى أن يعودا إلى المكان الذي وقع عليها فيه من الطريق، وإذا حجا من قابل فبلغا ذلك المكان فرّق بينهما ولم يجتمعا حتّى يبلغ الهدي محلّه.

وقال الشافعي والثوري: إنّ من وطئ زوجته وأفسد بذلك حجّه ثمّ حجّ بها من قابل فبلغا الموضع الذي وطئها فيه فرّق بينهما^(٣). وهذا شطر ما قالته الامامية. وروي عن مالك وسفيان مثل ذلك^(٤).

(١) سنن البيهقي: ج ٥/١١٦.

(٢) كنز العمال: ج ٧/٤٨٧ ح ١٩٩٠٩.

(٣) المجموع: ج ٧/٣٩٩ و ٤١٥، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣٧٨، الشرح الكبير: ج ٣/٣١٩، بداية المجتهد: ج ١/٣٨٧، شرح فتح القدير: ج ٢/٤٥٥، المبسوط (للسرخسي): ج ٢/١١٩، فتح العزيز: ج ٧/٤٧٦.

(٤) المدونة الكبرى: ج ١/٤٥٤، بداية المجتهد: ج ١/٣٥٩، المحلى: ج ٧/١٩١، المبسوط (للسرخسي): ج ٢/١١٨، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣٧٨، المجموع: ج ٧/٤١٥، شرح فتح القدير: ج ٢/٢٤٠.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يفرق بينهما بحال من الأحوال^(١).
 دليلنا: الإجماع المتردد، وأيضاً فإن ذلك ينهى ويزجر عن فعل مثله، فكأنه
 عقوبة على جنائته.
 وقد روى مخالفونا عن عمرو وعبد الله بن عباس أنها قالا: إذا وطئ الرجل
 زوجته ففقيها من قابل وبلغا الموضع الذي وطئها فيه فرق بينهما^(٢)، ولم يعرف
 لها مخالف.

مسألة

[١٢٨]

[التظليل للمحرم]

ومما ظنّ انفراد الامامية به ولهم فيه موافق: القول بأن المحرم لا يجوز أن
 يستظل في محمله من الشمس إلا عن ضرورة، وذهبوا إلى أنه يفدي بذلك إذا
 فعله بدم.
 ووافق مالك^(٣) في كراهية ذلك، إلا أننا مانظن أنه يوجب في فعله شيئاً.
 وباقي الفقهاء على خلاف ذلك^(٤).
 والحجة فيه: إجماع الطائفة المحقة، والاحتياط لليقين بسلامة إحرامه وبراءة
 ذمته.

(١) المبسوط (للسرخسي): ج ١١٩/٢، المحلى: ج ١٩٠/٧، بداية المجتهد: ج ٣٨٧/١، المغني (لابن قدامة):

ج ٣٧٩/٣، الشرح الكبير: ج ٣١٩/٣، شرح فتح القدير: ج ٢٤٠/٢، المجموع: ج ٤١٥/٧.

(٢) كنز العمال: ج ٢٥٩/٥، سنن البيهقي: ج ١٦٧/٥ و ١٦٨، المحلى: ج ١٩٠/٧، المجموع: ج ٣٨٧/٧.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ٢٨٦/٣، الشرح الكبير: ج ٢٧٩/٣، المجموع: ج ٢٦٧/٧، شرح فتح القدير:

ج ٣٤٩/٢.

(٤) سنن البيهقي: ج ٧٠/٥، المجموع: ج ٢٦٧/٧، المغني (لابن قدامة): ج ٢٨٦/٣.

مسألة

[١٢٩]

[نكاح المحرم]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن من تزوج امرأة وهو محرم عالماً بأن ذلك محرم عليه بطل نكاحه ولم تحل له المرأة أبداً.
وهذا مما لم يوافق فيه أحد من الفقهاء؛ لأن الشافعي ومالكاً^(١) وإن أبطلا نكاح المحرم وجوز ذلك أبو حنيفة^(٢)، فأنهما لا يقولان: إنه إذا فعل ذلك على بعض الوجوه حرمت عليه المرأة أبداً.
دليلنا: الإجماع المتردد.

ويمكن أن نقول للشافعي ومالك الموافقين لنا في تحريم نكاح المحرم: إذا ثبت فساد نكاح المحرم باتفاق بيننا، وثبت أن ما صح فساده أو صحته في أحكام الشريعة لا يجوز تغير أحواله باجتهاد أو استفتاء مجتهد؛ لأن الدليل قد دل على فساد الاجتهاد الذي يعنونه في الشريعة، فلم يبق إلا أن الفاسد يكون أبداً كذلك، والصحيح يكون على كل حال كذلك، وإذا ثبتت هذه الجملة وجدنا كل من قال من الأمة: إن نكاح المحرم أو إنكاحه فاسد على كل وجه ومن كل أحد، يذهب إلى ما فصلناه من أنه إذا فعل ذلك عالماً به بطل نكاحه ولم تحل له المرأة أبداً؛ لأن أحداً من الأمة لم يفرق بين الموضعين، والفرق بينهما خروج عن إجماع الأمة.

(١) المجموع: ج ٢٨٨/٧ و ٢٩٠، المدونة الكبرى: ج ١/٣٧١-٣٧٢، المحلى: ج ٧/١٩٩، بداية المجتهد: ج ١/٣٤٤، عمدة القاري: ج ١٠/١٩٥، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣١٢، الشرح الكبير: ج ٣/٣١٢.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣١٢، الشرح الكبير: ج ٣/٣١٢، بداية المجتهد: ج ١/٣٤٤، عمدة القاري: ج ١٠/١٩٥، المجموع: ج ٢٨٨/٧.

فإن عارضوا بما يروونه من أن النبي (صلى الله عليه وآله) نكح ميمونة وهو محرم^(١).

فالجواب أنه خبر واحد، ويعارضه أخبار كثيرة رويها أنه (عليه السلام) تزوجها وهو حلال^(٢).

وقد قيل: يمكن أن يتأول خبر ميمونة على أن ابن عباس كان يرى أن من قلّد الهدي كان محرماً، فلما رآه قلّد الهدي اعتقد أنه محرم.

وأيضاً فيحتمل أن يكون أراد به تزوجها في الشهر الحرام، والعرب تسمي من كان في الشهر الحرام بأنه محرم، واستشهدوا بقول الشاعر:

قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً^(٣)

ولم يكن عاقد الإحرام بلا خلاف، وإنما كان في الشهر الحرام. ومما يمكن الاستدلال به على أصل المسألة أن النكاح سبب لاستباحة الوطء بيقين، ولا يقين في أن عقد المحرم للنكاح سبب في الاستباحة، فواجب تجنبه.

مركز تحقيق كتاب ميراث علوم اسلامی
مسألة

[١٣٠]

[الوجامع الحاج ناسياً]

ومما ظنّ انفراد الامامية به وهو أحد قولي الشافعي^(٤): أن من وطئ ناسياً

(١) صحيح البخاري: ج ٣/١٩، سنن أبي داود: ج ٢/١٦٩، سنن الترمذي: ج ٣/٢٠٢ ح ٨٤٣ و ٨٤٤، سنن البيهقي: ج ٧/٢١٠.

(٢) سنن الترمذي: ج ٣/٢٠٣ ح ٨٤٥، سنن أبي داود: ج ٢/١٦٩، سنن البيهقي: ج ٧/٢١٠.

(٣) لسان العرب: ج ٤/١٣٩ مادة حرم.

(٤) المجموع: ج ٧/٣٩٤، المبسوط (للسرخسي): ج ٢/١٢١، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣١٧، الشرح الكبير: ج ٣/٣١٧، فتح العزيز: ج ٧/٤٧٨، شرح فتح القدير: ج ٢/٢٤١، بداية المجتهد: ج ١/٣٨٦.

لم يفسد بذلك حجته ولا كفارة عليه.

وذهب أبو حنيفة إلى أنه مع النسيان يفسد الحج وفيه الكفارة، وهو أحد قولي الشافعي^(١).

دليلنا: الإجماع المتردد. ويجوز أن يعارضوا بما يروونه عن النبي (عليه السلام) من قوله: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه^(٢)، ومعلوم أنه لم يرد رفع هذه الأفعال وإنما أراد رفع أحكامها. فإن حملوا ذلك على رفع الإثم وهو حكم.

قلنا: هذا تخصيص بغير دليل، على أن رفع الإثم عن الخاطئ مستفاد من قوله تعالى: «ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به»^(٣)، وحمل كلامه تعالى على فائدة لم تستفد أولى.

مسألة

[١٣١]

مركز تحقيق كتاب نور علوم إمامي
[لوقتل المحرم صيداً]

ومتما انفردت به الإمامية: القول بأن المحرم إذا قتل صيداً متعمداً كان عليه جزاءان. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك^(٤).

(١) اللباب: ج ١/٢٠٧، الفتاوى الهندية: ج ١/٢٤٤، المبسوط (للسرخسي): ج ٢/١٢١، الهداية:

ج ١/١٦٥، فتح العزيز: ج ٧/٤٧٨، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣٣٦، الشرح الكبير: ج ٣/٣١٧.

(٢) سنن ابن ماجه: ج ١/٦٥٩، سنن الدارقطني: ج ٤/١٧٠ ح ٣٣، سنن البيهقي: ج ٧/٣٥٦، كنز

العمال: ج ١٢/١٧٤، المستدرک علی الصحیحین: ج ٢/١٩٨.

(٣) سورة الأحزاب: الآية ٥.

(٤) الام: ج ٢/١٨٢-٢٠٧، مختصر المزني: ص ٧١، المجموع: ج ٧/٤٣٨، المبسوط (للسرخسي): ج ٤/٩٦،

المحلى: ج ٧/١٥، عمدة القاري: ج ١٠/١٦١، اللباب: ج ١/٢٠٦، بداية المجتهد: ج ١/٣٤٦.

والحجة فيه: إجماع الطائفة، وطريقة الاحتياط، واليقين ببراءة الذمة؛ لأنه لا خلاف في أنه بالقتل قد وجب لله تعالى في ذمته حق، وإذا فعل ما ذكرناه سقط ذلك الحق بيقين، وليس كذلك إن اقتصر على جزاء واحد. ويمكن أن يقال: قد ثبت أن من قتل صيداً ناسياً يجب عليه الجزاء، والعمد أغلظ من النسيان في الشريعة، فيجب أن يتضاعف الجزاء عليه مع العمد.

مسألة

[١٣٢]

[لوصاد المحرم في الحرم]

ومما انفردت به الامامية: القول بأن المحرم إذا صاد في الحرم تضاعف عليه الفدية.

والوجه في ذلك: بعد إجماع الطائفة المحقة، أنه قد جمع بين وجهين يقتضي كل واحد منهما الفداء، وهو الصيد مع الإحرام ثم إيقاعه في الحرم، ألا ترى أن المحرم إذا صاد في غير الحرم يلزمه الفدية والحلال إذا صاد في الحرم لزمته الفدية، فاجتماع الأمرين يوجب اجتماع الجزاءين.

مسألة

[١٣٣]

[لو كسر المحرم بيض النعام]

ومما انفردت به الامامية: القول بأن من كسر بيض نعام وهو محرم وجب عليه أن يرسل فحولة الإبل في إنائها بعدد ما كسر فما نتج من ذلك كان هدياً للبيت، فإن لم يجد ذلك فعليه لكل بيضة شاة، فإن لم يجد فإطعام عشرة مساكين، فإن لم يجد صام لكل بيضة ثلاثة أيام.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، وذهبوا إلى أن البيض مضمون بقيمته^(١) .
 وقال مالك : يجب في البيضة عشرة قيمة الصيد^(٢) .
 وقال داود والمزني : لاشي في البيض^(٣) .
 دليلنا : بعد إجماع الطائفة ، أن اليقين ببراءة الذمة بعد العلم باشتغالها
 لا يحصل إلا بما ذكرناه ، وأيضاً فهو أحوط في منفعة الفقراء فيجب أن يكون
 أولى .
 فإن عارضوا بما يروونه عن أبي هريرة عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه
 قال : في بيض النعامة ثمنها^(٤) .
 قلنا : هذا خبر واحد ، ويجوز أن يكون لفظة «ثمنها» محمولة على الجزاء ؛
 فإن الجزاء والبدل في الشرع يجوز وصفهما بالثمن ؛ لأنه في مقابلة المثل ، ويكون
 تقدير الكلام : في بيض النعامة الجزاء الذي قرره الشريعة ، وهو ما ذكرناه .

مركز تحقيق كتاب تبيين مسأله
 [١٣٤]

[لواضطرا الى أكل ميتة أو لحم صيد]

ومما ظنَّ انفراد الامامية به : القول بأن من اضطرا الى أكل ميتة أو لحم
 صيد وجب أن يأكل الصيد ويفديه ولا يأكل الميتة . وأبويوسف يوافق في

(١) الوجيز ج ١/١٢٧ ، منفي المحتاج : ج ١/٥٢٥ ، مختصر المزني : ٧٢ ، الام : ج ٢/١٩٧ .
 (٢) المدونة الكبرى : ج ٢/٤٣٧ ، بداية المجتهد : ج ١/٣٥٠ ، الجامع لاحكام القرآن : ج ٦/٣١١ ، المجموع :
 ج ٧/٣٣٣ ، المحلى : ج ٧/٢٣٣ ، فتح العزيز : ج ٧/٤٨٦ .
 (٣) المحلى : ج ٧/٢٣٣ ، المجموع : ج ٧/٣١٨ ، الفتح الرباني : ج ١١/٢٥١ .
 (٤) سنن الدارقطني : ج ٢/٢٥٠ ح ٦٤ ، سنن البيهقي : ج ٥/٢٠٨ ، كذا العمال : ج ٥/٣٨ .

ذلك لأنه قال: يذبح الصيد ويأكله ويفديه وهو أحد قولي الشافعي^(١).

وقال أبو حنيفة ومحمد بن الحسن: يأكل الميتة ولا يأكل الصيد^(٢).

دليلنا: إجماع الطائفة، وأيضاً فإن الصيد له فداء في الشريعة يسقط إثمه، وليس كذلك الميتة؛ ولأن في الناس من يقول: إن الصيد ليس بميتة وإنه مذكي وأكله مباح، والميتة متفق على حظرها.

وربما رجحوا الميتة على الصيد بأن الحظر في الصيد ثبت من وجوه، منها: تناوله، ومنها: قتله، ومنها: أكله، وكل ذلك محظور، وليس في الميتة إلا حظر واحد وهو الأكل.

وهذا ليس بشيء؛ لأننا لو فرضنا أن رجلاً غصب شاة ثم وقدها وضرها حتى ماتت ثم أكلها، لكان الحظرها هنا من وجوه كما ذكرتم في الصيد، وأنتم مع ذلك لا تفرقون بين أكل هذه الميتة وبين غيرها عند الضرورة، وتعدلون إليها عن أكل الصيد.

مركز تحقيق كتاب ترمذ علوم اسلامی
مسألة

[١٣٥]

[كيفية كفارة جزاء الصيد]

ومتما ظنّ انفراد الامامية به: القول بأن كفارة الجزاء على الترتيب دون التخيين، ومثاله: أنهم يوجبون في النعامة مثلاً بدنة، فإن لم يجد أطعم ستين مسكيناً، فإن لم يقدر صام شهرين متتابعين.

ورويت الموافقة للامامية عن ابن عباس وابن سيرين وأنها قالوا: ذلك على

(١) بداية المجتهد: ج ١/٣٤٤، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٢٩٣.

(٢) بداية المجتهد: ج ١/٣٤٤.

الترتيب، فلا يجوز أن يطعم مع القدرة على إخراج المثل، ولا أن يصوم مع القدرة على الإطعام^(١). وباقي الفقهاء يقولون: إن ذلك على التخيير^(٢).
دليلنا: إجماع الطائفة.

فإن قيل: ظاهر القرآن يخالف مذهبكم؛ لأنه تعالى قال: «فجزاء مثل ماقتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً»^(٣)، ولفظة «أو» تقتضي التخيير. قلنا: ندع الظاهر للدلالة، كما تركنا ظاهر إيجاب الواو للجمع وحملناها على التخيير في قوله تعالى: «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع»^(٤)، ويكون معنى «أو كذا» إذا لم تجد الأول.

مسألة

[١٣٦]

[تكرّر جماع المحرم]

ومتما انفردت به الإمامية: القول بأن الجماع إذا تكرّر من المحرم تكرّرت الكفارة سواء كان ذلك في مجلس واحد أو في أماكن كثيرة وسواء كفر عن الأول أو لم يكفر.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة: إذا جامع مراراً في مقام واحد فعليه كفارة واحدة، وإن كان ذلك في أماكن فعليه لكل مرة كفارة^(٥).

(١) المغني (لابن قدامة): ج ٣/٥٤٣، الشرح الكبير: ج ٣/٣٣١.

(٢) المدونة الكبرى: ج ٢/١٩١ و ٢٢٣، اختلاف العلماء: ص ٩٧، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٥٤٣، الشرح الكبير: ج ٣/٣٣١.

(٣) سورة المائدة: الآية ٩٥.

(٤) سورة النساء: الآية ٣.

(٥) بداية المجتهد: ج ١/٣٨٦، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٥٢٣، الشرح الكبير: ج ٣/٣٤٢.

وقال محمد: عليه كفارة واحدة ما لم يكفر عن الأول، وقال الثوري مثل ذلك^(١).

وقال مالك والشافعي: إذا جامع مراراً فعليه كفارة واحدة^(٢).
 دليلنا: الإجماع المتردد، وأيضاً طريقة اليقين ببراءة الذمة.
 وليس لهم أن يقولوا: إنَّ الجماع الأول أفسد الحج والثاني لم يفسده؛ وذلك
 أنَّ الحج وإن كان قد فسد بالأول فحرمة باقية؛ ولهذا وجب المضى فيه، فجاز
 أن تتعلّق الكفارة بما يستأنف من ذلك.

مسألة

[١٣٧]

[في التلبية]

ومتما انفردت الامامية به: القول بوجوب التلبية، وعندهم أنَّ الإحرام
 لا ينعقد إلّا بها. لأنَّ أبا حنيفة وإن وافق في وجوب التلبية فعنده أنَّ الإحرام
 ينعقد بغيرها من تقليد الهدي وسوقه مع نية الإحرام^(٣).
 وقال مالك والشافعي: التلبية ليست بواجبة ويصحّ الدخول في الإحرام
 بمجرد النية^(٤).

(١) فتح العزيز: ج ٧/٤٧٣..

(٢) المجموع: ج ٧/٤٠٧، الوجيز: ج ١/١٢٦، مغني المحتاج: ج ١/٥٢٢، فتح العزيز: ج ٧/٤٧٣، المغني
 (لابن قدامة): ج ٣/٥٢٣، الشرح الكبير: ج ٣/٣٤٢، بداية المجتهد: ج ١/٣٨٦.

(٣) المجموع: ج ٧/٢٢٥، فتح العزيز: ج ٧/٢٠٢، بداية المجتهد: ج ١/٣٥٠.

(٤) المدونة الكبرى: ج ١/٣٦٧، الوجيز: ج ١/١١٧، المجموع: ج ٧/٢٤٦، المحلى: ج ٧/٩٤-٩٥، المغني
 (لابن قدامة): ج ٣/٢٥٧، فتح العزيز: ج ٧/٢٠٢، بداية المجتهد: ج ١/٣٥٠، المبسوط (للسرخسي):

ج ٤/١٣٨، الشرح الكبير: ج ٣/٢٦٤.

دليلنا: الإجماع المتردد، ولأنه إذا لبى دخل في الإحرام وانعقد بلا خلاف، وليس كذلك إذا لم يلب.

ويمكن الاستدلال على ذلك بأن فرض الحج مجمل في القرآن، وفعل النبي (عليه السلام) إذا ورد مورد البيان كان واجباً؛ لأن بيان الشيء في حكمه، وقد روى الناس كلهم أن النبي (صلى الله عليه وآله) لبى لما أحرم^(١)، فيجب بذلك وجوب التلبية.

ويقوي ذلك ما روه عنه (عليه السلام) من قوله: خذوا عني مناسككم، ورووا عنه (عليه السلام) أنه قال: أتاني جبرئيل (عليه السلام) فقال: مر أصحابك بأن يرفعوا أصواتهم بالتلبية فإنها من شعار الحج^(٢).

وروا عنه (عليه السلام) أنه قال لعائشة: انفضي رأسك وامتشطي واغتسلي ودعي العمرة وأهلي بالحج^(٣)، والإهلال التلبية، والأمر على الوجوب.

فإن خالفوا في أن المراد بالإهلال التلبية، وادّعوا أن المراد بها الإحرام، كان ذلك واضحاً البطلان؛ لأن اللغة تشهد بما ذكرناه، وكل أهل العربية قالوا: استهل الصبي: إذا رفع صوته عند الولادة صارخاً^(٤)، قالوا: ومثله استهلال الحج الذي هو رفع الصوت بالتلبية، وكذلك استهلال السماء بالمطراتها هو صوت وقع على الأرض.

(١) سنن البيهقي: ج ٥/٤٤.

(٢) صحيح مسلم: ج ٢/٩٤٣، سنن أبي داود: ج ٢/٢٠١، سنن النسائي: ج ٥/٢٧٠، سنن البيهقي: ج ٥/١٢٥.

(٣) الموطأ: ج ١/٣٣٤، سنن ابن ماجه: ج ٢/٩٧٥، سنن الترمذي: ج ٣/١٩١، سنن أبي داود: ج ٢/١٦٣، سنن البيهقي: ج ٥/٤٢، كنز العمال: ج ٥/٣١.

(٤) صحيح البخاري: ج ٣/٤.

مسألة

[١٣٨]

[طواف الزيارة]

ومتما انفردت الامامية به: القول بأن من طاف طواف الزيارة فقد تحلل من كل شيء كان به محرماً إلا النساء، فليس له وطؤون إلا بطواف آخر متى فعله حللن له، وهو الذي يسمونه طواف النساء. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١).

فاذا قيل: هذا هو طواف الصدر، وعند أبي حنيفة أنه واجب ومن تركه لغير عذر كان عليه دم^(٢)، وللشافعي في أحد قولييه مذهب يوافق به أبا حنيفة في أنه واجب^(٣).

قلنا: من أوجب طواف الصدر وهو طواف الوداع فإنه لا يقول: إن النساء يحللن به، بل يقول: إن النساء حللن بطواف الزيارة، فانفرادنا بذلك صحيح. والحجة لنا: الإجماع المتردد، ولأنه لا خلاف أن النبي (صلى الله عليه وآله) فعله، وقذروي عنه (عليه السلام): خذوا عتي مناسككم، ورووا أيضاً عنه أنه (عليه السلام) قال: من حج هذا البيت فليكن آخر عهده الطواف^(٤)، وظاهر الأمر على الوجوب.

فإن قالوا: لو كان هذا الطواف واجباً لأثر في التحلل. قلنا: يؤثر عندنا في التحلل على ما شرحناه، وإنما يلزم هذا الكلام أبا

(١) المغني (لابن قدامة): ج ٣/٤٦٩.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٣/٤٦٩، المبسوط (للسرخسي): ج ٤/٤١.

(٣) الام: ج ٢/١٨٠، الوجيز: ج ١/١٢٣، المجموع: ج ٨/٢٥٤ و ٢٨٤، مغني المحتاج: ج ١/٥١٠، الفتاوى الهندية: ج ١/٢٤٦، عمدة القاري: ج ١٠/٩٥.

(٤) سنن الترمذي: ج ٣/٢٨٢، كنز العمال: ج ٥/٥٩.

حنيفة. وكذلك إن قالوا: كان يجب أن يلزم المكّي؛ لأنه يلزم عندنا المكّي إذا أراد التحلل واتيان النساء.

مسألة

[١٣٩]

[استلام الركن اليماني]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن من السنة المؤكدة استلام الركن اليماني وتقبيله. ووافق الشافعي في استلامه دون تقبيله، وقال: إذا وضع يده عليه قبل يده ولم يقبله^(١).

وقال أبو حنيفة: ليس استلام الركن اليماني من السنة ولا تقبيله^(٢).

وقال مالك: يستلمه ويضع يده على فيه ولا يقبلها^(٣).

وروي عن جابر وابن الزبير وأنس أنهم قالوا: من السنة استلام الأركان كلها^(٤).

دليلنا: الإجماع المتكرر. ويمكن معارضتهم بالأخبار التي رووها أن النبي (صلى الله عليه وآله) استلم الركن اليماني وركن الحجر^(٥)، فهي كثيرة.

(١) مختصر المزني: ص ٦٧، المجموع: ج ٨/٣٥، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣٩٥، الشرح الكبير: ج ٣/٣٨٤.

(٢) فتح العزيز: ج ٧/٣١٩، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣٩٤، الشرح الكبير: ج ٣/٣٨٥، المبسوط (للسرخسي): ج ٤/٤٩، الفتاوى الهندية: ج ١/٢٢٦.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣٩٥، الشرح الكبير: ج ٣/٣٨٤، فتح العزيز: ج ٧/٣٢٠، شرح النووي: ج ٥/٣٩٠.

(٤) المجموع: ج ٨/٣٤ و ٥٨، المبسوط (للسرخسي): ج ٤/٤٩، بداية المجتهد: ج ١/٣٥٤، عمدة القاري: ج ٩/٢٥٥، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٣٩٤، الشرح الكبير: ج ٣/٣٨٦.

(٥) سنن الترمذي: ج ٣/٢١٣، سنن أبي داود: ج ٢/١٧٦، سنن الدارقطني: ج ٢/٢٥٥، سنن البيهقي: ج ٥/٧٦، كنز العمال: ج ٥/١٧٩ و ١٨٠.

مسألة

[١٤٠]

[لو جرح المحرم صيداً]

ومتما ظنّ انفراد الامامية به: وقد ذهب إليه مالك^(١) القول بأن من رمى صيداً وهو محرم فجرحه وغاب الصيد ولم يعلم هل مات أو اندملت جراحته فعليه فداؤه.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(٢).

والحجة لنا: إجماع الطائفة؛ ولأنّ فيما ذهبنا إليه الاحتياط، واليقين ببراءة الذمة.

فإذا قيل: يجوز أن تكون الجراحة اندملت. قلنا: ويجوز أن تكون ما اندملت وانتهت إلى الإلتلاف، فالأظهر والأحوط ما ذهبنا إليه.

مسألة

[١٤١]

[لوتلوط المحرم أو ألقى بهيمة أو امرأة في دبرها]

ومتما ظنّ انفراد الامامية به: القول بأن المحرم إذا تلوط بغيّام أو ألقى بهيمة أو أتى امرأة في دبرها فسد حجّه وعليه بدنة وأنّ ذلك جار مجرى الوطء في القبل. والشافعي^(٣) يوافق في ذلك، وأبو حنيفة وأصحابه يقولون: إنّه لا يفسد الحج^(٤).

(١) المدونة الكبرى: ج ١/٤٣٣.

(٢) المدونة الكبرى: ج ١/٤٣٣، الام: ج ٢/٢٠٧، المجموع: ج ٧/٤٣٥، فتح العزيز: ج ٧/٥٠٨، مغني المحتاج: ج ١/٥٢٧.

(٣) الام: ج ٢/٢١٨، المجموع: ج ٧/٤١٩.

(٤) الفتاوى الهندية: ج ١/٢٤٤، شرح فتح القدير: ج ٢/٢٤٠، المجموع: ج ٧/٤٢١، فتح العزيز:

دليلنا: الإجماع المتردد، وأيضاً فقد ثبت أن ذلك كله يوجب الحدة، وكل ما^(١) أوجب فيه الحدة أفسد به الحج، والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع. ويمكن أن يقال لهم: قد اتفقنا على أن ما ذكرناه أغلظ من الوطء في القبل؛ لأن وطاء الغلام لا يستباح بحال ولا وطاء البهيمة، والوطء في القبل يجوز استباحته في حال، فكيف يجوز أن يفسد الحج الأخف ولا يفسده الأغلظ؟ فإن قالوا: لو تعلق بالوطء في الدبر فساد الحج لتعلق به وجوب المهر، قلنا: هكذا نقول.

مسألة

[١٤٢]

[الاشتراط في الحج]

ومما ظن أن الامامية تفردت به: أن المحرم إذا اشترط فقال عند دخوله في الإحرام: فإن عرض لي عارض يحبسني فحلتي حيث حبستني، جاز له أن يتحلل عند العوائق من مرض وغيره بغير دم. وهذا أحد قولي الشافعي^(٢). وذهب أبو حنيفة وأصحابه وباقي الفقهاء إلى أن وجود هذا الشرط كعدمه^(٣).

دليلنا: الإجماع المتقدم، ويعارضون بما يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال لضباعة بنت الزبير: حجّي واشترطي وقولي: اللهم فحلّي حيث

ج ٤٧١/٧، بدائع الصنائع: ج ٢١٦/٢، اللباب: ج ٢٠٢/١، المغني (لابن قدامة): ج ٣١٦/٣، الشرح الكبير: ج ٣١٦/٣.

(١) في «الف» و«م»: من.

(٢) الوجيز: ج ١٣٠/١، المجموع: ج ٣٥٣/٨، المغني (لابن قدامة): ج ٢٤٣/٣، الشرح الكبير: ج ٢٣١/٣.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ٢٤٤/٣، الشرح الكبير: ج ٢٣١/٣.

حبستني^(١)، ولا فائدة لهذا الشرط إلا التأثير فيما ذكرناه من الحكم.
فإن احتجوا بعموم قوله تعالى: «وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ»^(٢)، قلنا: نحمل ذلك على من لم يشترط.

مسألة

[١٤٣]

[رمي الجمار]

ومتما ظنّ انفراد الامامية به وهو مذهب الشافعي^(٣): القول بأن رمي الجمار لا يجوز إلا بالأحجار خاصة دون غيرها من الأجسام كلها.
وقال أبو حنيفة: يجوز بكل شيء من جنس الأرض كالزرنخ والنورة والكحل، فأما الذهب والفضة والخشب فلا يجوز^(٤).
وقال أهل الظاهر: يجوز بكل شيء^(٥).
دليلنا: الإجماع المتردد، وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمة^(٦)؛ لأنه لا خلاف في إجزاء الرمي بالحجر، وليس كذلك غيره.

(١) سنن ابن ماجه: ج ٢/٩٧٩، سنن السدرا قطني: ج ٢/٢٣٤، سنن السيوطي: ج ٥/٢٢١ و ٢٢٢، كنز العمال: ج ٥/١٢٢.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٩٦.

(٣) الام: ج ٢/٢١٣، مختصر المزني: ص ٦٨، الوجيز: ج ١/١٢٢، فتح العزيز: ج ٧/٣٩٧، المجموع: ج ٨/١٨٦.

(٤) الفتاوى الهندية: ج ١/٢٣٣، المبسوط (للسرخسي): ج ٤/٦٦، الهداية: ج ١/١٤٧، فتح العزيز: ج ٧/٣٩٨، المغني (لابن قدامة): ج ٣/٤٤٦، الشرح الكبير: ج ٣/٤٥١، شرح فتح القدير: ج ٢/١٧٧.

(٥) المغني (لابن قدامة): ج ٣/٤٤٦، الشرح الكبير: ج ٣/٤٥١.

(٦) قوله: «براءة الذمة» ليس في «الف» و«م».

ويجوز أن نعارض مخالفينا في هذه المسألة بما يروونه عن الفضل بن العباس أنه قال: لما أفاض رسول الله (صلى الله عليه وآله) من عرفة وهبط وادي محسر، قال: أيها الناس عليكم بحصى الخذف^(١)، والأمر على الوجوب. وتفرقة أبي حنيفة بين الذهب والفضة والخشب وبين الزرنيخ والكحل باطلة؛ لأن الكحل وإن كان مستحيلاً من جوهر الأرض فإن استحالته قد سلبته إطلاق اسم الأرض عليه، فإن أجاز الرمي به وإن لم يسم أرضاً لأنه من جوهر الأرض، فالخشب كله والذهب والفضة مستحيل من جوهر الأرض.

مسألة

[١٤٤]

[الخذف بحصى الجمار]

ومتما انفردت به الإمامية: القول بوجوب الخذف بحصى الجمار، وهو أن يضع الرامي الحصاة على إبهام يده اليمنى ويدفعها بظفر الاصبع^(٢) الوسطى. ولم يراع أحد من الفقهاء ذلك^(٣). والذي يدل على ما قلناه: إجماع الطائفة؛ ولأن النبي (صلى الله عليه وآله) في أكثر الروايات أمر بالخذف^(٤)، والخذف كيفية في الرمي مخالفة لغيرها.

(١) سنن البيهقي: ج ٥/١٢٦.

(٢) في «الف» و«ب»: اصبعه.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ٣/٤٤٥.

(٤) سنن البيهقي: ج ٥/١٢٨، كنز العمال: ج ٥/٢١٨.



كتاب النكاح

مسألة

[١٤٥]

[الزنا بذات بعل]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن من زنا بامرأة ولها بعل حرم عليه نكاحها أبداً وإن فارقها زوجها. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك^(١).
والحجة: إجماع الطائفة، وأيضاً فإن استباحة التمتع بالمرأة لا يجوز إلا لبيقين، ولا يقين في استباحة من هذه صنفته، فيجب العدول عنها إلى من يتيقن استباحة التمتع به بالعقد. كما في أصول الفقه.
فإن قالوا: الأصل الإباحة، ومن ادعى حظراً فعليه دليل يقتضي العلم بالحظر.

قلنا: الإجماع الذي أشرنا إليه يخرجنا عن حكم الأصل.
وبعد، فإن جميع مخالفينا ينتقلون عن حكم الأصل في العقول بأخبار الآحاد، وقد ورد من طرق الشيعة في حظر من ذكرناه أخبار معروفة^(٢)،

(١) المدونة الكبرى: ج ٢/٢٧٨، المحل: ج ٩/٤٧٥، بداية المجتهد: ج ٢/٣٧ و ٤٢، الفتاوى الهندية: ج ١/٢٨٠، الهداية: ج ١/١٩٤-١٩٥.

(٢) لم نعثر على رواية بهذا المضمون، وقد أشار صاحب الوسائل إلى قول السيد المرتضى هذا في الانتصار راجع وسائل الشيعة: ج ١٤/٣٣٢ ح ١٠.

فيجب على ما يذهبون إليه أن ينتقل عن الإباحة.

فإن استدّلوا بظواهر آيات القرآن مثل قوله تعالى: «وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»^(١) بعد ذكر المحرمات، وبقوله تعالى: «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ»^(٢).

قلنا كل هذه الظواهر يجوز أن يرجع عنها بالأدلة، كما رجعت أنتم عنها في تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها، والإجماع الذي ذكرناه يوجب الرجوع؛ لأنه مفض إلى العلم.

والأخبار التي روتها الشيعة لو انفردت عن الإجماع لوجب عند خصومنا أن يخصوا بها كل هذه الظواهر؛ لأنهم يذهبون إلى تخصيص ظواهر القرآن بأخبار الآحاد.

وليس لهم أن يقولوا: هذه أخبار لا نعرفها ولا روينها فلا يجب العمل بها. قلنا: شروط الخبر الذي يوجب العمل عندكم قائمة في هذه الأخبار، فابحثوا عن روايتها وطرقها لتعلموا ذلك، وليس كل شيء لم تألفوه وترووه لاحتجة فيه، بل الحجة فيما حصلت له شرائط الحجة من الأخبار.

ولولم يكن في العدول عن نكاح من ذكرناه إلا الاحتياط للدين لكفى؛ لأن نكاح من هذه حاله مختلف فيه ومشكوك في إباحته فالتجنب له أولى، وقد رويتم عن النبي (صلى الله عليه وآله) قوله: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك

* * *

(١) سورة النساء: الآية ٢٤.

(٢) سورة النساء: الآية ٣.

(٣) سنن البيهقي: ج ٥/٣٣٥، الجامع الصغير: ج ٢/١٥.

مسألة

[١٤٦]

[الزنا بالمرأة في العدة]

ومتما انفردت الامامية به: القول بأن من زنا بامرأة وهي في عدة من بعل له فيها عليها رجعة حرمت عليه بذلك ولم تحل له أبداً.
والحجة لأصحابنا في هذه المسألة: الحجة التي قبلها والكلام في المسألتين واحد، فلا معنى لتكراره.

مسألة

[١٤٧]

[العقد على المرأة في العدة عالماً]

ومتما انفردت به الامامية: أن من عقد على امرأة وهي في عدة مع العلم بذلك لم تحل له أبداً وإن لم يدخل بها. والكلام في هذه المسألة كالکلام في المسألتين المتقدمتين.

مسألة

[١٤٨] ١٥

[العقد على المرأة في العدة جاهلاً]

ومتما ظنّ إنفراد الامامية به: أن من عقد على امرأة وهي في عدة وهو لا يعلم فدخل بها فرّق بينهما ولم تحل له أبداً. وقد روي وفاق الامامية في ذلك عن مالك والأوزاعي والليث بن سعد^(١)، وقال مالك والليث: لا تحل له أبداً

(١) المحلى: ج ٩/٤٧٩.

ولابملك اليمين^(١).

[والحجة في هذه المسألة مثل الحجة في المسائل المتقدمة سواء]^(٢).

مسألة

[١٤٩]

[لوتلوط بسلام فأوقبه]

ومتما انفردت الامامية به: أن من تلوط بسلام فأوقب لم تحل له أم الغلام ولا أخته ولا بنته أبداً. وحكي عن الأوزاعي وابن حنبل أن من تلوط بسلام يحرم عليه تزويج بنته له^(٣)^(٤). والطريقة في هذه المسألة كالطريقة فيما تقدمها من المسائل.



مسألة

[١٥٠]

مركز تحقيق الدراسات والبحوث
[لوطق المرأة تسع تطليقات]

ومتما انفردت به الامامية: أن من طلق امرأته تسع تطليقات للعدة ينكحها بينهن رجلان ثم تعود إليه حرمت عليه أبداً. وهذه المسألة نظير لما تقدمها.

* * *

(١) المصدر السابق.

(٢) ساقط من «الف» و«م».

(٣) كلمة «له» ساقطة من «الف» و«م».

(٤) المجموع: ج ٢٢١/١٦، المغني (لابن قدامة): ج ٤٨٤/٧، الشرح الكبير: ج ٤٨٢/٧، عمدة القاري:

مسألة

[١٥١]

[الزنا بالعمة أو الخالة]

ومتما ظن انفراد الامامية به: القول بأن من زنا بعمته أو خالته حرمت عليه بنتاها على التأييد. وأبو حنيفة يوافق في ذلك، ويذهب إلى أنه إذا زنا بامرأة حرمت عليه أمها وبنتها وحرمت المرأة على أبيه وابنه، وهو أيضاً قول الثوري والأوزاعي^(١).

وخالف باقي الفقهاء كلهم في ذلك ولم يحرموا بالزنا الأم والبنت^(٢).
دليلنا: كل شيء احتججنا به في تحريم المرأة على التأييد إذا كانت ذات بعل على من زنا بها.

ويمكن أن يستدل على ذلك بقوله تعالى: «ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء»^(٣)، ولفظة النكاح تقع على الوطء والعقد معاً، فكأنه تعالى قال: لا تعقدوا على من عقد عليه آبؤكم^(٤) ولا تطأوا من وطئهن، وكل من حرّم بالوطء في الزنا المرأة على الابن^(٥) حرّم بناتها وأمهات عليهما جميعاً.

والاحتجاج في هذا الموضع بما يروى عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: الحرام لا يحرم الحلال^(٦)، غير صحيح؛ لأنه خبر واحد؛ ولأنه مخصوص

(١) بداية المجتهد: ج ٢/٣٧، الهداية: ج ١/١٩٢، فتح القدير: ج ٢/٣٦٥، شرح فتح القدير: ج ٣/١٢٦، المغني (لابن قدامة): ج ٧/٤٨٢.

(٢) المدونة الكبرى: ج ٤/١٢٧-١٢٨، الام: ج ٥/١٣٦، المهذب: ج ٢/٤٣، الاشراف: ج ٢/١٠١، سنن البيهقي: ج ٧/١٦٨، شرح فتح القدير: ج ٣/١٢٦، الهداية: ج ١/١٩٢.

(٣) سورة النساء: الآية ٢٢.

(٤) في «الف» و«ب»: آبؤكم من النساء.

(٥) في «الف» و«م»: الابن والاب.

(٦) سنن البيهقي: ج ٧/١٦٩، المغني (لابن قدامة): ج ٧/٤٨٢، المجموع: ج ١٦/٢٢١.

بإجماع. ويحمل على مواضع، منها: أن الوطء في الحيض وهو حرام لا يحرم ما هو مباح من المرأة، ومنها: إذا زنا بامرأة فله أن يتزوجها، ومنها: أن وطء الأب لزوجة ابنه التي دخل بها أو وطء الابن لزوجة أبيه وهو حرام لا يحرم تلك المرأة على زوجها، ولا يجعل هذا الحرام ذلك الحلال حراماً.

مسألة

[١٥٢]

[حرمة المرأة باللعان]

ومتما ظنّ انفراد الامامية به: أن من لاعن امرأته لم تحلّ له أبداً. وقد وافق الامامية في ذلك الشافعي وزفر وأبو يوسف ومالك، وقالوا: إنّ فرقة اللعان مؤبّدة^(١).

وقال أبو حنيفة وأصحابه: إنّ الملاعن إذا أكذب نفسه وجلد الحدّ له أن يتزوجها^(٢).

دليلنا: الإجماع المتردد. ويعارضون بما يروونه عنه (عليه السلام) من قوله: المتلاعنان لا يجتمعان أبداً^(٣)، وقوله (عليه السلام) لعومر حين فرق بينه وبين زوجته باللعان: لا سبيل لك عليها^(٤).

فإذا قيل: معنى ذلك لا سبيل لك عليها في هذه الحال، قلنا: هذا تخصيص بغير دليل.

(١) المبسوط (للسرخسي): ج ٧/٤٣-٤٤، بداية المجتهد: ج ٢/١٣٢، المحلى: ج ١٠/١٤٦.

(٢) المبسوط (للسرخسي): ج ٧/٤٤.

(٣) سبل السلام: ج ٣/١٩٢، تفسير النيسابوري: (بمأشاة الطبري): ج ٥/١٥، سنن البيهقي: ج ٧/٤١٠،

صحيح البخاري: ج ٢/٨٠١، صحيح مسلم: ج ١/٤٩٠، سنن أبي داود: ج ١/٣٠٦، سنن

الدارقطني: ج ٢/٤٠٦.

(٤) نصب الراية: ج ٣/٢٥٠، سنن أبي داود: ج ١/٣٠٦.

مسألة

[١٥٣]

[نكاح المتعة]

ومتما شنع به على الامامية وادّعي تفردها به وليس الأمر على ذلك : إباحة نكاح المتعة وهو النكاح المؤجل .

وقد سبق إلى القول بإباحة ذلك جماعة معروفة الأقوال ، منهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود (رضي الله عنهما) ومجاهد وعطاء ، وأنهم يقرأون «فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن»^(١) .

وقد روي عن جابر بن عبد الله الأنصاري وسلمة بن الأكوع وأبي سعيد الخدري والمغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير وابن جريح أنهم كانوا يفتون بها^(٢) ، فادّعوا لهم الاتفاق على حظر المتعة باطل

والحجة لنا : سوى إجماع الطائفة على إباحتها ، أشياء :

منها : أنه قد ثبت بالأدلة الصحيحة أن كل منفعة لا ضرر فيها في عاجل ولا أجل مباحة بضرورة العقل ، وهذه صفة نكاح المتعة ، فيجب إباحته بأصل العقل .

فإن قيل : من أين لكم نفي المضرة عن هذا النكاح في الآجل والخلاف في

(١) تفسير الطبري : ج ٩/٥ و ١٣٠ ، تفسير مجمع البيان : ج ٣/٣٢ ، تفسير القرطبي : ج ٥/١٣٠ ، تفسير ابن كثير : ج ١/٤٧٤ ، المغني (لابن قدامة) : ج ٧/٥٧١ ، شرح النووي (صحيح مسلم) : ج ٩/١٧٩ ، صحيح الترمذي : ج ٣/٤٣٠ ، تفسير الرازي : ج ١٠/٥٠ و ٥٢ ، نصب الراية : ج ٣/١٧٦ و ١٨٢ .

(٢) نيل الأوطان : ج ٦/١٣٥ ، المغني (لابن قدامة) : ج ٧/٥٧١ ، شرح النووي : ج ٩/١٧٩ ، نصب الراية : ج ٣/١٨١ ، تفسير مجمع البيان : ج ٣/٣٢ ، الجامع لأحكام القرآن : ج ٥/١٣٠ ، تفسير الطبري : ج ٥/١٠ ، تفسير ابن كثير : ج ١/٤٧٤ .

ذلك ؟

قلنا: من ادعى ضرراً في الآجل فعليه الدليل، ولادليل قاطعاً يدل على ذلك .

ومنها: أنه لاخلاف في إباحة هذا النكاح في عهد النبي (صلى الله عليه وآله) بغير شبهة، ثم ادعى تحريمها من بعد ونسخها، ولم يثبت النسخ، وقد ثبت الإباحة بإجماع، فعلى من ادعى الحظر والنسخ الدلالة. فإن ذكروا الأخبار التي رويها في أن النبي (صلى الله عليه وآله) حرّمها ونهى عنها^(١).

فالجواب عن ذلك أن كل هذه الأخبار - إذا سلمت من المطاعن والتضعيف - أخبار آحاد، وقد ثبت أنها لا توجب عملاً في الشريعة، ولا يرجع بثبوتها على قطع عليه.

على أن هذه الأخبار كلها قد طعن أصحاب الحديث ونقادها على روايتها وضعفهم، وقالوا في كل واحد منهم ما هو مسطور، لا معنى للتطويل بإيرادها. وبعد، فهذه الأخبار معارضة بأخبار كثيرة^(٢) في استمرار إباحتها والعمل بها، حتى ظهر من نهي عمر عنها ما ظهر.

ومنها: قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء: «وأحلّ لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهنّ فاتوهنّ أجورهنّ

(١) سنن ابن ماجه: ج ٢/٦٣١، سنن أبي داود: ج ٢/٢٢٦-٢٢٧، صحيح البخاري: ج ٧/١٦، سنن الترمذي: ج ٣/٤٢٩، الموطأ: ج ٢/٥٤٢.

(٢) تفسير النيسابوري: (بها مش الطبري): ج ٥/١٧-١٨، تفسير لباب التأويل (الخازن): ج ٢/٥٠، تفسير القرطبي: ج ٥/١٣٠، تفسير ابن كثير: ج ١/٤٧٥، تفسير الرازي: ج ١٠/٥٠، تفسير الطبري: ج ٥/٩، مسند أحمد: ج ٤/٤٣٦، صحيح مسلم: ج ١/٥٣٥، البخاري: ج ٧/١٦، الترمذي: ج ٣/٤٣٠.

فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة»^(١)، ولفظ الاستمتاع والتمتع وإن كان واقعاً في الأصل على الالتذاذ والانتفاع، فبصرف الشرع قد صار مخصوصاً بهذا العقد المعين لاسيما إذا أضيف إلى النساء، ولا يفهم من قول القائل: متعة النساء إلا هذا العقد المخصوص دون التلذذ والمنفعة، كما أن لفظ الظهار اختص بعرف الشرع بهذا الحكم المخصوص، وإن كانت لفظة «ظهار» في اللغة مشتركة غير مختصة، وكأنه تعالى قال: فإذا عقدتم عليهن هذا العقد المخصوص فآتوهن أجورهن، وقد كنا قلنا في بعض ما أمليناه قديماً: إن تعليقه تعالى وجوب إعطاء المهر بالاستمتاع دلالة على أنه هذا العقد المخصوص دون الجماع؛ لأن المهر إنما يجب بالعقد دون الجماع.

ويمكن اعتراض ذلك بأن يقال: إن المهر إنما يجب دفعه بالدخول وهو الاستمتاع.

والذي يجب تحقيقه والتعويل عليه أن لفظة «استمتعتم» لا تعدو وجهين: أما أن يراد بها الانتفاع والالتذاذ الذي هو أصل موضوع اللغة، أو العقد المؤجل المخصوص الذي اقتضاه عرف الشرع، ولا يجوز أن يكون المراد هو الوجه الأول لأمرين:

أحدهما: أنه لا خلاف بين محصلي من تكلم في أصول الفقه في أن لفظ القرآن إذا ورد وهو محتمل لأمرين: أحدهما: وضع أهل اللغة، والآخر: عرف الشريعة، أنه يجب حمله على عرف الشريعة؛ ولهذا حملوا كلهم لفظ صلاة وزكاة وصيام وحج على العرف الشرعي دون اللغوي.

والأمر الآخر: أنه لا خلاف في أن المهر لا يجب بالالتذاذ؛ لأن رجلاً

للوطنى امرأة ولم يلتذ بوطئها لأن نفسه عافتها وكرهتها أو لغير ذلك من الأسباب، لكان دفع المهر واجباً وإن كان الالتذاذ مرتفعاً، فعلمنا أن لفظة الاستمتاع في الآية إنما أريد بها العقد المخصوص دون غيره.

ومتما يبين ما ذكرناه ويقويه قوله تعالى: «ولا جناح عليكم فيما تراضيتُم به من بعد الفريضة»^(١)، والمعنى على ما أجمع عليه أصحابنا وتظاهرت به الروايات عن أئمتهم (عليهم السلام) أن تزيدها في الأجر وتزيدك في الأجل^(٢).

وما يقوله مخالفونا من أن المراد بذلك رفع الجناح في الإبراء أو النقصان أو الزيادة في المهر أو ما يستقر بتراضيهما من النفقة، ليس بمعول عليه؛ لأننا نعلم أن العفو والإبراء مسقط للحقوق بالعقول ومن الشرع ضرورة لهذه الآية، والزيادة في المهر إنما هي كاهبة، واهبة أيضاً معلومة لامن هذه الآية، وأن التراضي مؤثر في النفقات وما أشبهها معلوم أيضاً، وحل الآية والاستفادة بها ما ليس بمستفاد قبلها ولا معلوم هو الأولى، والحكم الذي ذكرناه مستفاد بالآية غير معلوم قبلها فيجب أن يكون أولى.

ومتما يمكن معارضة المخالف به الرواية المشهورة أن عمر خطب الناس، ثم قال: متعتان كانتا على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) حلالاً أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما: متعة النساء ومتعة الحج^(٣)، فاعترف بأنها كانت على عهد الرسول (صلى الله عليه وآله) حلالاً، وأضاف النهي والتحريم إلى نفسه، فلو كان النبي (صلى الله عليه وآله) هو الذي نسخها ونهى عنها أو أباحها في وقت مخصوص دون غيره على ما يدعون لأضاف عمر التحريم إليه عليه السلام دون نفسه.

(١) سورة النساء: آية ٢٤.

(٢) تفسير مجمع البيان: ج ٣/٣٢، تفسير الرازي: ج ١٠/٥٠ و ٥١، المغني (لابن قدامة): ج ٧/٥٧٢.

(٣) سنن البيهقي: ج ٧/٢٠٦، أحكام القرآن (للجصاص): ١٥٢/٢.

فإن قيل: من المستبعد أن يقول ذلك عمرو ويصرح بأنه حرم ما أحله النبي (عليه السلام) فلا ينكره عليه منكر.

قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال في جملة جواب المسائل الطرابلسيات^(١)، وقلنا: إنه لا يمتنع أن يكون السامعون لهذا القول من عمر انقسموا إلى معتقد للحق بري من الشبهة خارج عن حد^(٢) العصبية، غير أنه لقلّة عدده وضعف بطشه لم يتمكن من إظهار الإنكار بلسانه، فاقصر على إنكار قلبه.

وقسم آخر - وهم الأكثرون عدداً - دخلت عليهم الشبهة الداخلة على مخالفينا في هذه المسألة، واعتقدوا أن عمر إنما أضاف النهي إلى نفسه وإن كان الرسول (صلى الله عليه وآله) هو الذي حرّمها تغليظاً وتشديداً وتكفلاً وتحققاً. وقسم آخر اعتقدوا أن ما أباحه الله تعالى في بعض الأوقات إذا تغيرت الحال فيه وأشفق من ضرر في الدين يلحق في الاستمرار عليه جاز أن ينهى عنه بعض الأئمة، وعلى هذا الوجه حمل الفقهاء نهى عمر عن متعة الحج، وقد تقدّم ذكر ذلك.

على أنه لا خلاف بين الفقهاء في أن المتمتع لا يستحقّ رجماً ولا عقوبة، وقال عمر في كلامه: لا أؤتي بأحد تزوّج متعة إلاّ عذبته بالحجارة ولو كنت تقدّمت فيها لرجمت^(٣)، وما أنكر - مع هذا - عليه ذكر الرجم والعقوبة أحد، فاعتذروا في ترك النكير لذلك بما شئتم، فهو العذر في ترك النكير للنهي عن المتعة.

(١) لا يوجد كتابه لدينا.

(٢) في «الف» و«م»: حيز.

(٣) تفسير النيسابوري بهامش الطبري: ج ٥/١٧، تفسير الرازي: ج ٩/٥١، تفسير القرطبي: ج ٥/١٣٢، راجع صحيح مسلم: كتاب الحج: ١٤٥.

وفي أصحابنا من استدل على أن لفظة «استمتعت» تنصرف إلى هذا النكاح المؤجل دون المؤبد بأنه تعالى سَمَى العوض عليه أجراً، ولم يسمِ العوض عن النكاح المؤبد بهذا الاسم في القرآن كله، بل سماه نحلاً وصداقاً وفرضاً.

وهذا غير معتمد؛ لأنه تعالى قد سَمَى العوض عن النكاح المؤبد في غير هذا الموضع بالأجر في قوله تعالى: «ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتهن أجورهن»^(١)، وفي قوله تعالى: «فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن»^(٢). فإن قيل: كيف يصح حمل لفظة «استمتعت» على النكاح المخصوص وقد أباح الله تعالى بقوله: «وأحل لكم ما وراء ذلكم»^(٣) النكاح المؤبد بلا خلاف؟ فنخص ذلك بعقد المتعة خارج عن الإجماع.

قلنا: قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء: «وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين»^(٤) يبيح العقد على النساء والتوصل بالمال إلى استباحتهن، ويعم ذلك العقد المؤبد والمؤجل، ثم خص العقد المؤجل بالذكر فقال: «فما استمتعت به منهن»^(٥)، والمعنى فمن نكحتموه منهن نكاح المتعة فآتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتهن به من بعد الفريضة؛ لأن الزيادة في الأجر والأجل لا تليق إلا بالعقد المؤجل.

فإن قيل: الآية مجملة؛ لقوله تعالى: «محصنين غير مسافحين» ولفظة الإحصان تقع على أشياء مختلفة من العفة والتزويج وغير ذلك.

(١) سورة المتحنة: آية ١٠.

(٢) سورة النساء: آية ٢٥.

(٣) و(٤) و(٥) سورة النساء: آية ٢٤.

قلنا: الأولى أن تكون لفظة محصنين محمولة على العفة والتنزّه عن الزنا؛ لأنه في مقابلة قوله تعالى: «غير مسافحين»، والسفاح: الزنا بغير شبهة، ولو حملت اللفظة على الأمرين من العفة والإحصان الذي يتعلق به الرجم لم يكن بعيداً. فإن قيل: كيف نحمل لفظة الإحصان في الآية على ما يقتضي الرجم، وعندكم أن المتعة لا تحصن؟

قلنا: قد ذهب بعض أصحابنا إلى أنها تحصن. وبعد فإذا كانت لفظة «محصنين» تليق بالنكاح المؤبد رددنا ذلك إليه، كما أننا^(١) رددنا لفظة «الاستمتاع» إلى النكاح المؤجل لما كانت تليق به، فكأنه تعالى أحلّ النكاح على الإطلاق وابتغاه بالأموال، ثم فصل منه المؤبد بذكر الإحصان والمؤجل بذكر الاستماع.

وقد استدللّ المخالفون في حظر المتعة بقوله تعالى: «والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون»^(٢)، قالوا: والمنكوحه متعة ليست بزوجة من وجوه: لأنها لا ترث ولا تورث، والله تعالى يقول: «ولكم نصف ما ترك أزواجكم... ولهن الربع مما تركتم»^(٣).

وأيضاً لو كانت زوجة لوجب أن تعتد عند وفاة المستمتع بها أربعة أشهر وعشراً؛ لقوله تعالى: «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهنّ أربعة أشهر وعشراً»^(٤).

وأيضاً فلو كانت زوجة لبانت بالطلاق بظواهر الكتاب .

(١) ساقط من «الف» و«ب».

(٢) سورة المؤمنون: آية ٥-٧.

(٣) سورة النساء: آية ١٢.

(٤) سورة البقرة: آية ٢٣٤.

وأيضاً لو كانت زوجة للحقها الإيلاء واللعان والظهار وللحق بها الولد.
وأيضاً لو كانت زوجة لوجب لها السكنى والنفقة وأجرة الرضاع، وأنتم
تذهبون إلى خلاف ذلك.

وأيضاً لو كانت زوجة لأُحِلَّت المطلقة ثلاثاً للزوج الأول بظاهر قوله
تعالى: «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره»^(١).

فيقال لهم فيما تعلقوا به: أولاً: ليس فقد الميراث علامة على فقد الزوجية؛ لأنَّ
الزوجة الذمية والأمة والقاتلة لا يرثن ولا يورثن وهن زوجات، على أنَّ من مذهبنا أنَّ
الميراث قد يشبث في المتعة إذا لم يحصل شرط في أصل العقد بانتفائه، ونستثني
المتمتع بها مع شرط نفي الميراث من ظواهر آيات الميراث، كما استثنيت الذمية
والقاتلة.

فأما ما ذكره ثانياً فهم يخصون الآية التي تلوها في عدة المتوفى عنها
زوجها؛ لأنَّ الأمة عندهم زوجة وعدتها شهران وخمسة أيام، وإذا جاز تخصيص
ذلك بالدليل خصصنا المتمتع بها بمثلها. *بسم الله الرحمن الرحيم*
وأما ما ذكره ثالثاً فالجواب عنه أنَّ في الزوجات من تبين بغير طلاق،
كالملاعنة والمرتدة والأمة المبيعة والمالكة لزوجها، وظواهر الكتاب غير موجبة
لأنَّ كل زوجة يقع بها طلاق، وإنما يتضمن ذكر أحكام الطلاق إذا وقع، مثل
قوله تعالى: «يأيتها النبي إذا طلقتم النساء»^(٢)، وقوله تعالى: «إذا طلقتم النساء
فبلغن أجلهن»^(٣).

فإن قالوا: الزوجية تقتضي جواز حقوق الطلاق بالزوجة، ومن ذكرتم من

(١) سورة البقرة: آية ٢٣٠.

(٢) سورة الطلاق: آية ١.

(٣) سورة البقرة: آية ٢٣١ و٢٣٢.

البائئات بغير طلاق قد كان يجوز أن يلحقهن حكم الطلاق.

قلنا: الطلاق إنما يحتاج إليه في النكاح المؤبد لأنه غير موقت، والنكاح الموقت لا يفتقر إلى الطلاق لأنه ينقطع حكمه بمضي الوقت.

فإذا قيل: وإن لم يفتقر الموقت إلى الطلاق في وقوع الفرقة، ألا جاز أن تطلق قبل انقضاء الأجل المضروب فيؤثر ذلك فيما بقي من مدة الأجل؟

قلنا: قد منعت الشريعة من ذلك؛ لأن كل من أجاز النكاح الموقت وذهب إلى الاستباحة به يمنع من أن تقع فرقة قبله بطلاق، فالقول بالأمرين خلاف الإجماع.

والذي ذكره رابعاً جوابه أن الولد يلحق بعقد المتعة، ومن ظن خلاف ذلك علينا فقد أساء بنا الظن، والظهار أيضاً يقع بالتمتع بها وكذلك اللعان.

على أنهم لا يذهبون إلى وقوع اللعان بكل زوجة؛ لأن أبا حنيفة يشترط في اللعان أن يكون الزوجان جميعاً غير كافرين ولا عبيدين، وعنده أيضاً أن الأخرس لا يصح قذفه ولا لعانه^(١)، وعند أبي حنيفة أيضاً أن ظهار الذمي لا يصح^(٢).

على أنه ليس في ظواهر القرآن ما يقتضي لحوق الظهار واللعان بكل زوجة وكذلك الإيلاء، وإنما في الآيات الواردة بهذه الأحكام بيان حكم من ظاهر أو لاعن أو آلى، فلا تعلق للمخالف بذلك.

(١) الفتاوى الهندية: ج ١/٥١٥، المجموع: ج ١٧/٤٣٣، المحلى: ج ١٠/١٤٤، المبسوط (للسرخسي): ج ٧/٤٠، المغني (لابن قدامة): ج ٩/٦.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٨/٥٥٦، المبسوط (للسرخسي): ج ٦/٢٢٧، الفتاوى الهندية: ج ١/٥٠٦-٥٠٥.

وأما الإيلاء فإنما لم يلحق المتمتع بها؛ لأنَّ أجل المتعة ربّما كان دون أربعة أشهر، وهو الأجل المضروب في الإيلاء..

فأما أجل المتعة إن كان زائداً على ذلك، فإنما لم يدخل هذا العقد الإيلاء لأن الله تعالى قال: «فإن فآؤوا فإن الله غفور رحيم»^(١)، «وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم»^(٢)، فعلق حكم من لم يراجع بالطلاق، ولا طلاق في المتعة فلا إيلاء يصح فيها. وهذا الوجه الأخير يبطل دخول الإيلاء في نكاح المتعة طالبت مدتها أو قصرت.

والجواب عما ذكره خامساً أنَّ الشيعة تذهب إلى أنه لا سكنى للمتمتع بها بعد انقضاء الأجل، ولا نفقة لها في حال حملها، ولها أجرة الرضاع إن لم يشترط عليها في ابتداء العقد رضاع الولد والكفالة به، ويخصّصون قوله تعالى: «أسكنوهنَّ من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيّقوا عليهن وإن كنَّ أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن»^(٣)، كما خصّصت الجماعة ذلك فيمن خلع زوجته على أن تنفق على نفسها في أحوال حملها وتكفل بولدها واتفقا على ذلك.

والجواب عما ذكره سادساً أنَّ المعمول^(٤) عليه والأظهر من المذهب أنَّ المتمتع بها لا تحلّ المطلقة ثلاثاً للزوج الأول؛ لأنها تحتاج أن^(٥) تدخل في مثل ما خرجت منه، ونخصّص بالدليل قوله تعالى: «فلا تحلّ له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره»^(٦)، كما خصّصنا كلّنا هذه الآية وأخرجنا منها من عقد ولم يقع منه

(١) سورة البقرة: آية ٢٢٦.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٢٧.

(٣) سورة الطلاق: آية ٦.

(٤) في «الف» و«ب»: المولى.

(٥) في «الف» و«ب»: إلى أن.

(٦) سورة البقرة: آية ٢٣٠.

وطء للمرأة، وأخرجنا أيضاً منها الغلام الذي لم يبلغ الحلم وإن وطئ، ومن جامع دون الفرج، فتخصيص هذه الآية بجمع عليه.

مسألة

[١٥٤]

[نكاح عمّة الزوجة أو خالتها]

ومّا انفردت الامامية به: بإباحتهم أن تتزوج^(١) المرأة على عمّتها وخالتها بعد أن يستأذنها وترضيا به، ويجوزون أن يتزوج بالعمّة وعنده بنت أخيها وإن لم ترض بنت الأخ، وكذلك يجوز عندهم أن يعقد على الخالة وعنده بنت اختها من غير رضا بنت الأخت. وحكي عن الخوارج^(٢) إباحة تزويج المرأة على عمّتها وعلى خالتها.

والحجة: بعد الإجماع المتقدم قوله تعالى: «وأحلّ لكم ما وراء ذلكم»^(٣)، وكلّ ظاهر في القرآن يبيح العقد على النساء بالإطلاق. فإن احتجوا بما يروى عنه (عليه السلام) من قوله: لا تنكح المرأة على عمّتها ولا خالتها^(٤).

فالجواب أنّه خبر واحد، ونحمله على الحظر إذا لم يكن منها رضا، وهو

(١) في «الف»: تزوج.

(٢) نيل الأوطار: ج ١٤٨/٦، فتح الباري: ج ١٦١/٩، عمدة القاري: ج ١٠٧/٢٠، المجموع: ج ٢٢٥/١٦.

(٣) سورة النساء: آية ٢٤.

(٤) سنن البيهقي: ج ١٦٥/٧-١٦٦، جامع الاصول: ج ١٥٨-١٥٩، صحيح البخاري: ج ١٥/٧، سنن أبي داود: ج ٢٢٤/٢، سنن الترمذي: ج ٤٣٢/٣، سنن الدارمي: ج ١٣٦/٢، مسند أحمد: ج ٧٨/١، ٣٧٢ و: ج ١٧٩/٢، ١٨٩، سنن النسائي: ج ٩٧/٦.

معارض بأخبار كثيرة في الإباحة مع الاستئذان والرضا^(١).

مسألة

[١٥٥]

[نكاح الكتابيات]

وَمَا انفردت به الإمامية: حظر نكاح الكتابيات. وباقي الفقهاء يجيزون ذلك^(٢).

دليلنا: بعد الإجماع المتقدم قوله تعالى: «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن»^(٣)، ولا شبهة في أن النصرانية مشركة، وقوله تعالى: «ولا تمسكوا بعصم الكوافر»^(٤)، وبين الزوجين عصمة لا محالة، وقوله تعالى: «لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة»^(٥)، والظاهر من ذلك نفي التساوي في سائر الأحكام التي من جملتها المناكحة.

فإن عارضوا بقوله تعالى: «والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم»^(٦).

فالجواب أنا نشط في ذلك الإسلام بالأدلة المتقدمة.

فإذا قيل: لا معنى لذلك وقد أغنى عنه قوله تعالى: «والمحصنات من

(١) الكافي: ج ٥/٤٢٤ باب المرأة تزوج على عتتها أو خالتها.

(٢) الهداية: ج ١/١٩٣، الفتاوى الهندية: ج ١/٢٨١، مختصر المزني: ص ١٦٩، المغني (لابن قدامة):

ج ٧/٥٠٠، المبسوط (للسرخسي): ج ٥/٣٨، سنن البيهقي: ج ٧/١٧٠-١٧٣.

(٣) سورة البقرة: آية ٢٢١.

(٤) سورة الممتحنة: آية ١٠.

(٥) سورة الحشر: آية ٢٠.

(٦) سورة المائدة: آية ٥.

المؤمنات».

قلنا: قد يجوز قبل ورود هذا أن يفرق الشرع بين المؤمنة التي لم تكن قط كافرة وبين من كانت كافرة ثم آمنت، ففي بيان ذلك والجمع بين الأمرين في الإباحة فائدة.

فإن قيل: إذا شرطتم في آية الإباحة ما ليس في الظاهر وصارت مجازاً، فأَي فرق بينكم في ذلك وبيننا إذا عدلنا عن ظواهر الآيات التي إحتججتم بها، وخصصناها بالكافرات المرتدات والحريّات؟

قلنا: الفرق بيننا وبينكم أنكم تعدلون عن ظواهر آيات كثيرة، ونحن نعدل عن ظاهر آية واحدة، فذهبننا أولى.

مسألة

[١٥٦]

[إعارة الفروج]

ومما شنع به على الإمامية: تجويزهم إعارة الفروج وأن الفرج يستباح بلفظ العارية.

وتحقيق هذه المسألة أنا ما وجدنا فقيهاً منهم أفتى بذلك ولا أودعه مصنفاً له ولا كتاباً، وإنما يوجد في أحاديثهم أخبار نادرة تتضمن إعارة الفروج في الممالك^(١). وقد يجوز - إذا صحّت تلك الأخبار وسلمت من القدر والتضعيف - أن يكون عبّر بلفظ العارية عن النكاح؛ لأنّ في النكاح معنى العارية من حيث كانت إباحة للمنافع مع بقاء العين على ملك مالكها، ونكاح الأمة يجري هذا المجرى؛ لأنّ الرجل إذا أنكح أمته غيره فإنما أباحه

(١) التهذيب: ج ٧/٢٤٦ ح ٢١، الانتصار: ج ٣/١٤١ ح ٢ باب ٩١.

الانتفاع بها مع بقاء ملك الجارية عليه.

فإن قيل: أفتجوزون استباحة الفرج بلفظ العارية؟

قلنا: ليس في الأخبار التي أشرنا إليها أن لفظة العارية من الألفاظ التي ينعقد بها النكاح، وإنما تضمنت أنه يجوز للرجل أن يعير فرج مملوكته لغيره، فنحمل لفظ العارية هاهنا على أن المراد بها النكاح من حيث الاشتراك في المعنى، كما قال: يجوز للرجل أن يبيع مملوكته لغيره، على معنى أنه يعقد عليها عقد النكاح الذي فيه معنى الإباحة، ولا يقتضي ذلك أن النكاح ينعقد بلفظ الإباحة.

على أن أبا حنيفة وأصحابه لا يجب أن يشتعوا بذلك وهم يميزون أن ينعقد النكاح بلفظ الهبة والبيع^(١)، فليس الشناعة في العدول عن زوجيني نفسك إلى بيعيني نفسك أو هبي لي نفسك بأدون من الشناعة في أعيريني نفسك.

مسألة
مركز تحقيق البحوث
[١٥٧]

[الشهادة في النكاح]

ومما ظنّ انفراد الامامية به وشتع عليهم لأجله: القول بأنّ الشهادة ليست بشرط في النكاح. وقد وافق داود^(٢) في ذلك، وقال مالك: إذا لم يتواصوا بالكتمان صحّ النكاح وإن لم يحضروا الشهود^(٣).

(١) بداية الهداية: ج ٥/٢، فتح الباري: ج ٩/١٦٤، المبسوط (للسرخسي): ج ٥/٦١.

(٢) نيل الأوطار: ج ٦/١٢٧.

(٣) شرح فتح القدير: ج ٣/١١٠، بدائع الصنائع: ج ٢/٢٥٢، تبين الحقائق: ج ٢/٩٨، المغني (لابن

قدامة): ج ٧/٣٣٩، نيل الأوطار: ج ٦/١٢٧، المبسوط (للسرخسي): ج ٥/٣٠-٣١.

وباقى الفقهاء جعلوا الشهادة في النكاح شرطاً^(١).

والحجة لقولنا: إجماع الطائفة المحقة، وأيضاً فإن الله تعالى أمر بالنكاح في مواضع كثيرة من الكتاب ولم يشترط بالشهادة، ولو كانت شرطاً لذكرت. على أن أبا حنيفة عنده أن كل زيادة في القرآن توجب النسخ^(٢)، فلوزاد الشهادة لكان ذلك نسخاً للكتاب، والكتاب لا ينسخ بأخبار الآحاد.

ومتما يمكن أن يعارض المخالف به ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: إن النساء عندكم عوارٍ أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله^(٣)، وليس هاهنا كلام يستباح به فرج المرأة غير قول المتزوج: قد تزوجت، وقول المتزوج: قد تزوجت، وظاهر هذا الكلام يقتضي أن الاستباحة حصلت بهذا الكلام بلا شرط زائد من شهادة ولا غيرها.

فإن قيل: إنما أراد بكلمة الله قوله تعالى: «وأنكحوا الأيامى منكم»^(٤) وما جرى مجراه من الألفاظ المبيحة للعقد على النساء.

قلنا: تحليل الفرج لم يحصل بهذا القول، ولو كان حاصلًا به لاستغني عن العقد والإيجاب والقبول في الإباحة، وإنما آيات القرآن استفيد منها الاذن فيما يقع به التحليل والإباحة، وهو العقد والإيجاب والقبول.

فإن احتجوا بما يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل^(٥).

(١) روضة الطالبين: ج ٧/٤٥، المهذب: ج ٢/٤٠، الأم: ج ٥/١٩، فتح القدير: ج ٢/٣٥٢، تبيين الحقائق: ج ٢/٩٨، مجمع الأنهر: ج ١/٣٢٠، بدائع الصنائع: ج ٢/٢٥٢، نيل الأوطان: ج ٦/١٢٦-١٢٧، المغني (لابن قدامة): ج ٧/٣٣٩، المبسوط (للسرخسي): ج ٥/٣٠.

(٢) المحصول: ج ١/٥٦٤.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج ٥/٥٩.

(٤) سورة النور: آية ٣٢.

(٥) سنن البيهقي: ج ٧/١٢٤-١٢٦، نصب الراية: ج ٣/١٦٧، نيل الأوطان: ج ٦/١١٨ و ١٢٥.

فالجواب عنه أنّ هذا خبر واحد، وهو مع ذلك مطعون في طريقه، والزهري قد أنكره^(١) ومداره عليه، وفي تضعيفه وجوه كثيرة لانطوّل بذكرها، ومع ذلك فإنّ النفي داخل في اللفظ على النكاح والمراد حكمه، وليس هم بأن يحملوه على نفي الصحة والإجزاء بأولى متناً إذا حملناه على نفي الفضل والكمال، وأجريناه مجرى قوله (عليه السلام): لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد^(٢)، ولا صدقة وذو رحم محتاج^(٣).

مسألة

[١٥٨]

[نكاح المرأة بغير ولي]

ومما يقدر من لا اختبار له انفراد الامامية به وما انفردوا به^(٤): جواز عقد المرأة التي تملك أمرها على نفسها بغير ولي. وهذه المسألة يوافق فيها أبو حنيفة ويقول: إنّ المرأة إذا عقلت وكملت زالت عن الأب الولاية عليها في بضعها، ولها أن تزوج نفسها، وليس لوليها الاعتراض عليها إلّا إذا وضعت نفسها في غير كفو^(٥). وقال أبو يوسف ومحمد: يفتقر النكاح إلى الولي لكنّه ليس بشرط فيه،

(١) راجع: الجوهر النقي (هامش البيهقي): ج ١٢٦/٧، تحفة الأحوذى: ج ٢٣١/٤، نصب الرأية:

ج ١٨٥/٣، نيل الأوطان: ج ١١٩/٦، المغني (لابن قدامة): ج ٣٣٨/٧.

(٢) و(٣) تقدمت الإشارة إليهما.

(٤) ليست في «الف» و«ب».

(٥) اختلاف العلماء: ص ١٢١، البحر الرائق: ج ١١٧/٣، تحفة الفقهاء: ج ١٥٢/١، مجمع الأنهر:

ج ٣٣٢/١، بداية المجتهد: ج ١٠/٢، فتح الباري: ج ١٧٨/٩، المجموع: ج ١٤٩/١٦، المغني (لابن

قدامة): ج ٣٣٧/٧، فتح القدير: ج ٢٩١/٢، ٢٩٢.

فإذا زوّجت المرأة نفسها فعلى الوليّ إجازة ذلك^(١).

وقال مالك: المرأة المقبحة^(٢) النميمة لا يفتقر نكاحها إلى الوليّ، ومن كان بخلاف هذه الصفة افتقر إلى الوليّ^(٣).

وقال داود: إن كانت بكراً افتقر نكاحها إلى الوليّ، وإن كانت ثيباً لم يفتقر^(٤).

دلّلنا على ما ذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة، قوله تعالى: «فلا تحلّ له من بعد حتّى تنكح زوجاً غيره»^(٥)، فأضاف عقد النكاح إليها، والظاهر أنّها تستولاه، وأيضاً قوله تعالى: «فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا»^(٦)، فأضاف تعالى التراجع - وهو عقد مستقل - إليهما، والظاهر أنّها يتولّيانه.

وأيضاً قوله تعالى: «فإذا بلغن أجلهنّ فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهنّ بالمعروف»^(٧)، فأباح فعلها في نفسها من غير اشتراط الوليّ.

ولا يجوز للمخالف أن يحمل اشتراط المعروف على تزويج الوليّ لها؛ وذلك أنّه تعالى إنّما رفع الجناح عنها في فعلها بنفسها بالمعروف، وعقد الوليّ عليها لا يكون فعلاً منها في نفسها.

وأيضاً فقوله تعالى: «فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم

(١) البحر الرائق: ج ٣/١١٧، اختلاف العلماء: ١٢١/، مجمع الأنهر: ج ١/٣٣٢، المجموع: ج ١٦/١٤٩، المغني (لابن قدامة): ج ٧/٣٣٧، نيل الأوطار: ج ٦/١١٩، تحفة الفقهاء: ج ١/١٥٢.

(٢) في «الف»: القبيحة.

(٣) المدونة الكبرى: ج ٤/١٦، نيل الأوطار: ج ٦/١١٩، بداية المجتهد: ج ٢/١٠، المحلى: ج ٩/٤٥٧، المجموع: ج ١٦/١٤٩.

(٤) المجموع: ج ١٦/١٤٩.

(٥) و(٦) سورة البقرة: آية ٢٣٠.

(٧) سورة البقرة: آية ٢٣٤.

بالمعروف»^(١)، فأضاف العقد إليهنّ، ونهى الأولياء عن معارضتهنّ، والظاهر أنّهن يتولينه.

ويمكن أن يعارض المخالف أيضاً بما يروونه عن ابن عباس أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: ليس للوليّ مع الثيب أمر^(٢).

وأيضاً ما رواه ابن عباس عنه (عليه السلام) أنّه قال: الأثم أحقّ بنفسها من وليّها^(٣)، فمن يخالفنا في هذه المسألة يدّعي أنّ وليّها أحقّ بها من نفسها.

وأيضاً ما روي من أنّ النبيّ (صلى الله عليه وآله) خطب إلى أمّ سلمة (رحمة الله عليها) فقالت: ليس أحد من أوليائي حاضراً، فقال (عليه السلام): ليس أحد من أوليائك حاضراً أو غائباً إلّا ويرضى بي، ثمّ قال لعمر بن أبي سلمة - وكان صغيراً -: قم فزوّجها، فتزوّج^(٤) النبيّ بغير وليّ^(٥).

فإن احتجّ المخالف بما روي عنه (عليه السلام) من قوله: أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل^(٦).

فالجواب عنه أنّ هذا الخبر مطعون عليه مقدوح فيه بما هو مذكور في الكتب، ويمكن حمله - إذا كان صحيحاً - على الأئمة إذا تزوّجت بغير إذن مولاهما؛ فإنّ لفظة «الولي» و«المولى» بمعنى واحد في اللغة، وقد ورد في بعض

(١) سورة البقرة: آية ٢٣٢.

(٢) جامع الأصول: ج ١٢/١٤٠، سنن الدارقطني: ج ٣/٢٣٩ ح ٦٦، نصب الراية: ج ٣/١٩٤.

(٣) الحجة على أهل المدينة: ج ٣/١٣٦، سنن الدارقطني: ج ٣/٢٣٩ ح ٦٥، نصب الراية: ج ٣/١٨٢، جامع الأصول: ج ١٢/١٤٠.

(٤) في باقي النسخ: فتزوّجها.

(٥) سنن ابن ماجه: ج ١/٦٠٥ ح ١٨٩٧، سنن البيهقي: ج ٧/١٢٥، سنن الدارمي: ج ٢/١٣٧، سنن أبي داود: ج ٢/٢٢٩ ح ٢٠٨٣.

(٦) المغني (لابن قدامة): ج ٧/٣٣٨، المبسوط (للسرخسي): ج ٥/١١، جامع الأصول: ج ١٢/١٣٩، نصب الراية: ج ٣/١٨٤، بداية المجتهد: ج ٢/١١، نيل الأوطان: ج ٦/١١٨، الحجة على أهل المدينة: ج ٣/١٣٦.

الروايات في هذا الخبر: أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها^(١).

فإن قيل: في الخبر ما يمنع من حمله على الأمة، وهو فإن دخل بها فلها مهر مثلها بما استحلت من فرجها، والمهر لا يكون للأمة بل للمولى.
قلنا: يجوز أن يضاف إليها وإن كانت لا تملك؛ للعلقة التي بينه وبينها، وإن كان ملكاً للمولى، كما قال عليه السلام: من باع عبداً وله مال^(٢)، فأضاف المال إلى العبد وإن كان للمولى.

وليس لهم أن يحتجوا بما روي من أنه لا نكاح إلا بولي^(٣)؛ لأن المرأة إذا زوجت نفسها فذلك نكاح بولي؛ لأن الولي هو الذي يملك الولاية للعقد. ومن ادعى أن لفظة «ولي» لا تقع إلا على ذكر، متعدي^(٤)؛ لأنها تقع على الذكر والأنثى، فيقال: رجل ولي وامرأة ولي، كما يقال فيهما: وصي.

مسألة

[١٥٩]
مركز تحقيق كتاب تبيين علوم شرعية
[ولاية الجد]

ومما انفردت به الإمامية: أن لولاية الجد من قبل الأب على الصغيرة رجحاناً على ولاية الأب عليها، وإذا حضر أب وجد فاختار كل واحد منهما

(١) المحلى: ج ٩/٤٧٤ وفيه: مولاها.

(٢) الموطأ: ج ٢/٦١١، البخاري: ج ٣/١٥١، صحيح مسلم: ج ٣/١١٧٣، سنن البيهقي: ج ٦/٥، مسند أحمد: ج ٢/٩ وج ٣/٣٠١، سنن النسائي: ج ٧/٢٩٧.

(٣) مسند أحمد: ج ١/٢٥٠ وج ٤/٣٩٤، سنن الترمذي: ج ٣/٤١١، سنن البيهقي: ج ٧/١٢٦-١٢٤، سنن ابن ماجه: ج ١/٦٠٥، سنن الدارمي: ج ٢/١٣٧، سنن الدارقطني: ج ٣/٢١٩، المستدرک للحاكم: ج ٢/١٧٠.

(٤) في «م»: مبعد.

رجلاً لنكاحها كان اختيار الجدة المقدم على اختيار الأب، وإن سبق الأب إلى العقد لم يكن للجدة اعتراض عليه.
وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١).

والحجة لنا فيه: إجماع الطائفة، ويمكن أن يكون الوجه في ذلك أن الجدة قد كانت له ولاية على الأب لما كان صغيراً، ولم يكن للأب ولاية على الجدة قط.

مسألة

[١٦٠]

[دفع المهر للزوجة]

ومما ظنّ انفراد الإمامية به ولم ينفردوا وله تحقيق نحن نوضحه: أن الرجل إذا تزوج امرأة على صداق تقرّر بينهما ثمّ قدّم منه إليها شيئاً ودخل بها، فإنّه لا شيء للمرأة سوى ما قبضته، وليس لها أن تطالب بزيادة عليه.

وهذا توهم علينا؛ لأنّ المهر المتقرّر الذي ينعقد به النكاح بينهما متى دخل بها فقد وجب كاملاً، وإذا كانت قد قبضت بعضه فلها أن تطالب بالباقي، إلّا أنّه ليس لها أن تمنع نفسها حتى توفى المهر، وإن كان ذلك لها قبل الدخول. والأخبار الواردة في كتب أصحابنا^(٢) التي أوهمت ما قلّمنا ذكره محمولة على أحد أمرين:

أحدهما: ما ذكرناه من أنّه لا شيء بقي لها يجوز أن تمنع نفسها حتى تستوفيه.

والأمر الآخر: أن تكون امرأة ماقرّرت لنفسها مع زوجها مهراً، ودفع

(١) فتح الباري: ج ٩/ ١٨٧، ١٩١، المجموع: ج ١٦/ ١٦٨-١٦٩، تحفة الفقهاء: ج ١/ ١٤٩-١٥٠.

(٢) التهذيب: ج ٧/ ٣٦١ ح ٢٧، الاستبصار: ج ٣/ ٢٢٤ ح ١١، وسائل الشيعة: باب ٣ من ابواب المهور

الزوج إليها شيئاً فرضيت به ومكنته من الدخول بها^(١)، فلا شيء لها بعد ذلك؛ لأنها لو لم ترض بما قبضت لما مكنت من الدخول بها، فهذا هو الوجه في المسألة.

مسألة

[١٦١]

[إذن البنت في النكاح]

ومتما يظن أفراد الإمامية به قبل الاختبار: القول بأنه ليس للأب أن يزوج بنته البكر البالغة إلا بإذنها. وأبو حنيفة يوافق في ذلك^(٢).

وقال مالك والشافعي: للأب أن يزوجهها بغير إذنها^(٣)، وقال الليث بن سعد: لا يزوجهها بغير رضاها إلا الأب وحده دون الجد وغيره^(٤)، وقال الشافعي: ويزوجهها الجد أيضاً بغير إذنها^(٥).

دليلنا: الإجماع المتردد. ومتما يجوز أن يعارض المخالفون به ما يروونه عن النبي^(٦) (صلى الله عليه وآله) قوله: لا تنكح اليتيمة إلا بإذنها فإن سكنت فهو إذنها وإن أبت فلا إجبار

(١) الكلمة ساقطة من باقي النسخ.

(٢) الحجة على أهل المدينة: ج ١٢٦/٣، المغني (لابن قدامة): ج ٥٦٥/٧، المجموع: ج ١٤٩/١٦، فتح الباري: ج ١٩٣/٩، المحلى: ج ٤٥٩/٩.

(٣) المدونة: ج ٥/٤، فتح الباري: ج ١٩٣/٩، المحلى: ج ٤٥٩/٩، المجموع: ج ١٦٨-١٤٩/١٦، المغني (لابن قدامة): ج ٣٨٠/٧، الام: ج ١٦-١٥/٥، المهذب: ج ٣٧/٢، مغني المحتاج: ج ١٦٤/٣.

(٤) فتح الباري: ج ١٩٣/٩.

(٥) المهذب: ج ٣٧/٢، المحلى: ج ٤٥٩/٩، فتح الباري: ج ١٩٣/٩.

(٦) في باقي النسخ: عن أبي هريرة عن.

عليها^(١)، والمراد باليتيمة هاهنا البكر البالغة؛ لوقوع الاتفاق على أن السكوت لا يكون إذناً من غيرها، والصغيرة لا اعتبار باذنها.

فإن قيل: المراد باليتيمة في الخبر التي لأب لها، فيزوجها غير الأب.

قلنا: لا تسمى الكبيرة يتيمة من حيث فقدت أباه؛ لقوله عليه السلام:

لا يَتِمُّ بعد احتلام^(٢) وإنما تسمى يتيمة لانفرادها عن الأزواج. قال الشاعر:

إن القبور تنكح الأيامى النسوة الأرامل اليتامى^(٣)

فسمّاهن يتامى بعد البلوغ لانفرادهن عن الأزواج.

وبعد فإذا كانت اليتيمة من لأب لها، فينبغي أن لا يزوج من لأب لها جدها بلا إذنها بموجب الخبر، وقد أجاز الشافعي تزويج الجد لها بغير إذنها، وإذا منع الخبر من ذلك في الجد منع في الأب؛ لأن أحداً من الأمة لم يفصل بين الأمرين.

وأيضاً مارووه عنه عليه السلام من قوله: الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر في نفسها، وإذنها صيانتها^(٤).

مركز تحقيق كتب تراثنا

مسألة

١١٦٢/١٥

[مقدار الصداق]

ومتما ظنّ انفراد الامامية به ولها فيه موافق: القول بأنه لا حدّ لأقلّ الصداق

(١) بداية المجتهد: ج ٧/٢، سنن الدارقطني: ج ٢٤١/٣، ح ٧٤، نقلاً بالمعنى.

(٢) سنن البيهقي: ج ٥٧/٦.

(٣) تهذيب اللغة: ج ١٤ ص ٣٤٠، لسان العرب: ج ١٢ ص ٦٤٥ نحوه.

(٤) سنن النسائي: ج ٨٥/٦، سنن ابن ماجه: ج ٦٠١/١، سنن الترمذي: ج ٤١٦/٣، الموطأ: ج ٣/٢،

صحيح مسلم: ج ١٠٣٧/٢، سنن أبي داود: ج ٣١٣/٢، سنن الدارقطني: ج ٢٤١/٣ ح ٧٢، جامع الأصول: ج ١٢/١٤٠.

وأنه يجوز بالقليل والكثير. والشافعي يقول بذلك ^(١).

وقال مالك وأبو حنيفة: أقلّ الصداق ما تقطع فيه اليد ^(٢)، والذي تقطع فيه اليد عند مالك ثلاثة دراهم ^(٣)، وعند أبي حنيفة عشرة دراهم ^(٤)، فإن أصدقها أقلّ من عشرة دراهم كمل لها عشرة عند أبي حنيفة وأبي يوسف ^(٥)، وعند زفر يسقط المسمى ويجب لها مهر المثل ^(٦).

وقال النخعي: أقلّ الصداق أربعون درهماً ^(٧).

وقال سعيد بن جبير: خمسون درهماً ^(٨).

دليلنا: بعد إجماع الطائفة، قوله تعالى: «وآتوا النساء صدقاتهن» ^(٩)، وقوله في موضع آخر: «فآتوهن أجورهن» ^(١٠)، والقليل يقع عليه الاسم كالكثير فيجب إجزاؤه.

ومتما يعارضون به ما يروونه عنه عليه السلام: من استحلّ بدرهمين فقد



(١) المحلى: ج ٩/٤٩٦، بداية المجتهد: ج ٢/٢٠، ٢٢، تحفة الفقهاء: ج ١/١٣٦، الترمذي: ج ٣/٤٢١.

(٢) المدونة الكبرى: ج ٢/٢٢٣ و ٢٢٤، نيل الأوطان: ج ٦/١٦٧، ١٦٨، سنن الترمذي: ج ٣/٤٢١، بداية المجتهد: ج ٢/٢٠، ٢٢، المحلى: ج ٩/٤٩٥.

(٣) بداية المجتهد: ج ٢/٤٤٢.

(٤) البحر الرائق: ج ٣/١٥٢، فتح القدير: ج ٢/٤٣٥، سنن الترمذي: ج ٣/٤٢١، تحفة الفقهاء: ج ١/١٣٦.

(٥) تحفة الفقهاء: ج ١/١٣٦، نيل الأوطان: ج ٦/١٦٧، سنن الترمذي: ج ٣/٤٢١، شرح فتح القدير: ج ٣/٢٠٨.

(٦) تحفة الفقهاء: ج ١/١٣٦.

(٧) المغني (لابن قدامة): ج ٨/٤، نيل الأوطان: ج ٦/١٦٨.

(٨) المحلى: ج ٩/٤٩٥، المغني (لابن قدامة): ج ٨/٤، نيل الأوطان: ج ٦/١٦٨.

(٩) سورة النساء: آية ٤.

(١٠) سورة النساء: آية ٢٤، الطلاق: آية ٦.

استحل^(١)، وقوله: لاجنّاح على امرئ أصدق امرأة صداقاً قليلاً كان أو كثيراً^(٢).

مسألة

[١٦٣]

[لو جعل المهر شيئاً من القرآن]

ومتّما يجري مجرى المسألة المتقدمة قول الامامية: إنّهُ يجوز أن يكون المهر تعليم شيء من القرآن. والشافعي يوافق في ذلك^(٣)، وباقي الفقهاء يخالفون فيه^(٤). والحجّة: إجماع الطائفة، وأيضاً فقد بيّنا أنّ الصداق يجوز أن يكون قليل المنفعة وكثيرها، والتعليم له قيمة، فهو نفع وإن قلّ. ويعارضون بما يروونه من أنّ امرأة جاءت إلى النبي (صلى الله عليه وآله) فوهبت نفسها له، فقال عليه السلام: مالي في النساء من حاجة، فقام رجل من أصحابه فقال: زوجنيها يا رسول الله، فقال عليه السلام أمعك شيء؟ فقال: لا. إلى أن قال: أمعك شيء من القرآن؟ فقال: نعم، فقال عليه السلام: زوجتكها بما معك من القرآن^(٥)، والمعنى لتعلّمها شيئاً ممّا معك من القرآن. فإن قيل: أراد زوجتك لفضيلتك بما معك من القرآن.

قلنا: يبطل ذلك من وجهين:

أحدهما: أنّه عليه السلام لم يطلب في الحال الشرف والفضل، وإنّما طلب

(١) نيل الأوطان ج ٦/١٦٧.

(٢) المحلى: ج ٩/٥٠٠.

(٣) عمدة القاري: ج ٢٠/١٣٩، المغني (لابن قدامة): ج ٨/٨، نيل الأوطان ج ٦/١٧٢.

(٤) نيل الأوطان ج ٦/١٧٢، عمدة القاري: ج ٢٠/١٣٩.

(٥) بداية المجتهد: ج ٢/٢١.

ما^(١) يكون مهرأً، وكلامه عليه السلام لا يليق إلا بالمهر.
والآخر: أنه قال: زوجتك بما معك من القرآن، وهذه الباء تقتضي البدل
والعوض، ولو أراد الفضيلة لقال: لما معك من القرآن.

مسألة

[١٦٤]

[أكثر المهر]

ومتما انفردت به الامامية: أنه لا يتجاوز بالمهر خمسمائة درهم جياداً قيمتها
خمسون ديناراً، فما زاد على ذلك رد إلى هذه السنة. وباقي الفقهاء يخالفون في
ذلك^(٢).

والحجة: بعد إجماع الطائفة، أن قولنا: «مهر» يتبعه أحكام شرعية، وقد أجمعنا
على أن الأحكام الشرعية تتبع ما قلنا به إذا وقع العقد عليه، وما زاد عليه
لا إجماع على أنه يكون مهرأً، ولا دليل شرعياً، فيجب نفي الزيادة.

مسألة

[١٦٥]

[جواز المتعة على أكثر من أربع]

ومتما انفردت الامامية به: القول بأن للرجل أن يجمع بين أكثر من أربع في

(١) في «الف»: طلب منها ما.

(٢) كشف القناع: ج ١/٥، المذهب: ج ٢/٥٥، مختصر المزني: ج ٤/١٦ و١٧، سنن الترمذي:

ج ٣/٤٢١، عمدة القاري: ج ٢٠/١٣٩، المغني (لابن قدامة): ج ٨/٨، المحلى: ج ٩/٥٠٠، نيل

الأوطان ج ٦/١٦٧.

عقد المتعة وأنه لاحق في ذلك . وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك .
والحجة فيه: إجماع الطائفة، ونبني ذلك على القول بإباحة المتعة، فنقول:
كل من أباح نكاح المتعة يجوز الجمع بين أكثر من أربع في هذا النكاح،
فالتفرقة بين المسألتين خلاف إجماع المسلمين .
ويمكن أن يكون الوجه فيه أن نكاح الدوام يلزم فيه السكنى والنفقة،
ويشترط التزام ذلك فيما لاحصر له من العدد فحصر بعدد مخصوص، ولا نفقة
ولا سكنى للمتمتع بها، فجاز أن لا ينحصر عدد من يجمع في هذا العقد.

مسألة

[١٦٦]

[وطء المرأة في الدبر]

ومما شنع به على الإمامية ونسبت إلى التفرد به وقد وافق فيه غيرها: القول
بإباحة وطء النساء في غير فروجهن المعتادة للوطء. وأكثر الفقهاء يحظرون ذلك^(١).
وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف عن مالك أنه قال: ما أدركت
أحداً أقتدي به في ديني يشك في أن وطء المرأة في دبرها حلال، ثم قرأ «نساؤكم
حرث لكم»^(٢) الآية^(٣).

وقال الطحاوي في كتابه هذا: حكى لنا محمد بن عبد الله بن الحكم أنه
سمع الشافعي يقول: ما صح عن النبي (عليه السلام) في تحريمه ولا تحليله شيء،

(١) المجموع: ج ١٦/٤٢٠.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٣.

(٣) نيل الأوطان ج ٦/٢٠٣.

والقياس أنه حلال (١).

والحجة في إباحة ذلك : إجماع الطائفة، وأيضاً قوله تعالى : «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم»، ومعنى أنى شئتم كيف شئتم وفي أي موضع شئتم وآثرتم، ولا يجوز حمل لفظة «أنى» هاهنا على الوقت؛ لأن لفظة «أنى» تختص الأماكن وقلما تستعمل في الأوقات، واللفظة المختصة بالوقت أيان شئتم، ولا فرق بين قولهم: ألق زيدا أنى كان وأين كان في عموم الأماكن. على أنا لو سلمنا أن الوقت مراد بهذه اللفظة حملناها على الأمرين معاً من الأوقات والأماكن.

فأما من ادعى أن المراد بذلك إباحة وطء المرأة من جهة دبرها في قبلها بخلاف ما تكرهه اليهود من ذلك، فهو تخصيص لظاهر الكلام بغير دليل، والظاهر متناول لما قالوه ولما قلناه.

فأما الطعن على هذه الدلالة بأن الحرث لا يكون إلا بحيث النسل، وقد سمى الله تعالى النساء حرثاً فيجب أن يكون الوطء حيث يكون النسل، فليس بشيء؛ لأن النساء وإن كنّ لنا حرثاً فقد أبيع لنا وطوئن بلا خلاف في غير موضع الحرث، كالوطء لدون الفرج وما أشبهه. ولو كان ذكر الحرث يقتضي ما ذكره لتنافى أن يقول لنا: نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم من قبل أو دبر، وقد علمنا أن ذلك صحيح غير متناف.

ولا يمكن الاستدلال على إباحة ما ذكرناه بما تعلق به قوم فيها من قوله تعالى: «أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم بل أنتم قوم عادون» (٢)، وقالوا: لا يجوز أن يدعو إلى التعوض عن الذكران بالأزواج إلا

(١) سبل السلام: ج ٣/١٣٨، نيل الأوطار: ج ٦/٢٠١ و ٢٠٢.

(٢) سورة الشعراء: آية ١٦٥ و ١٦٦.

وقد أباح منهنّ الوطء مثل ما يلتمس من الذكران. وكذلك قالوا في قوله تعالى: «هؤلاء بتاتي هنّ أطهر لكم»^(١)؛ وإنّ القول يقتضي أنّ في بناته المعنى المطلوب من الذكران.

وذلك أنّه لا حاجة في هذا الضرب من الكلام؛ لأنّه غير ممتنع أن ينقهم باتيان الذكران من حيث لهم عنه عوض بوطء النساء وإن كان في الفروج المعهودة؛ لا شراك الأمرين في الاستمتاع واللذة، وقد يغني الشيء عن غيره وإن لم يشاركه في جميع صفاته إذا اشتركا في الأمر المقصود، ولو صرح بما قلناه حتّى يقول: أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم من الوطء في القبل، لكان صحيحاً؛ لأنّه عوض ومغني عما يلتمس من الذكران.



مركز تحقيق كتاب توير علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتاب الطلاق

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

كتاب الطلاق

مسألة

[١٦٧]

[الاشتراط في الطلاق]

ومما انفردت به الامامية: القول بأن الطلاق لا يقع مشروطاً وإن وجد شرطه. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١)، وأوقعوا الطلاق عند وقوع شرطه الذي علقه المتلفظ به.

والدليل على صحة ما ذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة، أن تعليق الطلاق بالشرط غير مسنون، والمشروع في كيفية الطلاق غيره، فيجب أن لا يتعلق به حكم الفرقة؛ لأن الفرقة حكم شرعي، والشرع هو الطريق إليه، وإذا انتفى الدليل الشرعي انتفى الحكم الشرعي.

فإن قيل: وما الدليل على أن الطلاق المشروط غير مشروع؟

قلنا: لا شبهة في أن الله تعالى ما شرع لمريد الطلاق أن يعلقه بشرط ربما حصل ذلك وربما لم يحصل، وهو من ثبوته وفقده على غرر، وكيف يسوغ لقاصد إلى أمر فعل ما لا يطابق غرضه. وما يجوز معه أن لا يحصل مراده، وإنما شرع له أن يتلفظ بالتطليقة الواحدة في الطهر الذي لا جماع فيه، وأن يقول: أنت طالق، وهذا مما لا يخفى على متأمل.

(١) المجموع: ج ١٧/ ١٥٢.

على أن ثبوت الزوجية متيقن، فلا ينتقل عنه إلى التحريم إلا بيقين، ولا يقين في الطلاق المشروط.

مسألة

[١٦٨]

[الشهادة في الطلاق]

ومما انفردت الإمامية به: القول بأن شهادة عدلين شرط في وقوع الطلاق، ومتى فقد لم يقع الطلاق. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١).

والحجة لنا: بعد إجماع الطائفة، قوله تعالى: «يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم» إلى قوله: «فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم»^(٢)، فأمر تعالى بالإشهاد، وظاهر الأمر في عرف الشرع يقتضي الوجوب، فليس لهم أن يحملوا ذلك هاهنا على الاستحباب.

فلا يخلو قوله تعالى: «وأشهدوا ذوي عدل منكم» من أن يكون راجعاً إلى الطلاق، كأنه قال: إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأشهدوا، أو أن يكون راجعاً إلى الفرقة، أو إلى الرجعة التي عبر تعالى عنها بالإمساك.

ولا يجوز أن يرجع ذلك إلى الفرقة لأنها ليست هاهنا شيئاً يقع ويفعل، وإنما هو العدول عن الرجعة، وإنما يكون مفارقاً لها بأن لا يراجعها فتبين بالطلاق السابق، على أن أحداً لا يوجب في هذه الفرقة الشهادة وظاهر الأمر يقتضي الوجوب، ولا يجوز أن يرجع الأمر بالشهادة إلى الرجعة؛ لأن أحداً

(١) مقدمات ابن رشد: ج ١/٣٨٢، المدونة الكبرى: ج ٢/٤١٩.

(٢) سورة الطلاق: الآية ١-٢.

لا يوجب فيها الإشهاد وإنما هو مستحب فيها، فثبت أن الأمر بالإشهاد راجع إلى الطلاق.

فإن قيل: كيف يرجع إلى الطلاق مع بعد ما بينهما؟

قلنا: إذا لم يلق إلا بالطلاق وجب عوده إليه مع بعد وقرب.

فإن قيل: أي فرق بينكم في حكم هذا الشرط على الطلاق، وهو بعيد منه في اللفظ، وذلك مجاز وعدول عن الحقيقة، وبيننا إذا حملنا الأمر بالإشهاد هاهنا على الاستحباب؛ ليعود إلى الرجعة القريبة منه في ترتيب الكلام؟

قلنا: حمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع بلا دليل، ورد الشرط إلى ما بعد عنه إذا لم يلق بما قرب ليس بعدول عن حقيقة، ولا استعمال توسع وتجوز، والقرآن والخطاب كله مملوء من ذلك، قال الله تعالى: «إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه»^(١) والتسبيح وهو متأخر في اللفظ لا يليق إلا بالله تعالى، دون رسوله (عليه وآله السلام).

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

مسألة

[١٦٩]

[الفاظ الطلاق]

ومما انفردت الإمامية به: أن الطلاق لا يقع إلا بلفظ واحد وهو قوله: أنت طالق، ولا يقع بفارقتك وسرحتك ولا باعتدي وحبلك على غاربك وبخيلة وبرية وبنة وبتلة وكل لفظ ماعدا ما ذكرناه.

واختلف الفقهاء في ألفاظ الطلاق.

فقال أبو حنيفة: لفظ الطلاق الصريح ما تضمن الطلاق خاصة، والباقي

(١) سورة الفتح: الآية ٨ و ٩.

كنايات ويقع الطلاق بها مع النية^(١).

وقال الشافعي: صريح الطلاق ثلاثة ألفاظ: الطلاق والفراق والسراح، وباقي الألفاظ كنايات لا يقع الطلاق بها إلا مع مقارنة النية لها، ويقع من ذلك ما ينويه، وقسم الكنايات إلى قسمين: ظاهرة نحو قوله: خلية وبرية وبنة وباين وبتلة وحرام، والكنايات الباطنة نحو قوله: اعتدي واستبرئي رحمك وتقتعي وحبلك على غاربك^(٢).

وقال مالك: الكنايات الظاهرة إذا لم ينوبها شيئاً وقع الطلاق الثلاث، وإن نوى واحدة أو اثنتين فإن كانت المرأة غير مدخول بها كان على مانواه، وإن كانت مدخولاً بها وقعت الثلاث على كل حال، وأما الكنايات الباطنة فقال في كلمتين منها وهي قوله: اعتدي واستبرئي رحمك: إن لم ينوبها شيئاً وقعت تطليقة رجعية، وإن نوى شيئاً كان على مانواه. ومالك يجعل الكنايات الظاهرة وهاتين الكلمتين من صريح الطلاق^(٣).

والحجة لما نذهب إليه: بعد إجماع الطائفة، أن الطلاق يتبعه حكم شرعي لا يثبت إلا بأدلة الشرع، ولا خلاف في وقوعه باللفظة التي ذكرناها، وماعداها من الألفاظ لم يقم دليل على وقوعه بها، فيجب نفي وقوعه؛ لأن الحكم الشرعي لا بد من نفيه إذا انتفى الطريق إليه.

وأيضاً فإن ألفاظ القرآن كلها واردة بلفظ الطلاق، مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ»^(٤) وما أشبه ذلك، وطلّقت مشتق من لفظ الطلاق دون غيره من الألفاظ، فينبغي أن لا يتعلق الحكم إلا بهذه اللفظة.

(١) بدائع الصنائع: ج ٣/١٠١، عمدة القاري: ج ٢٠/٢٣٨، المغني (لابن قدامة): ج ٨/٢٦٣.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٨/٢٦٣، عمدة القاري: ج ٢٠/٢٣٨.

(٣) عمدة القاري: ج ٢٠/٢٣٨، المغني (لابن قدامة): ج ٨/٢٧٢.

(٤) سورة الطلاق: الآية ١.

فإن قيل: معنى طَلَقْتُمْ فارَقْتُمْ، والفراق قد يكون بألفاظ مختلفة. قلنا: هذا خلاف الظاهر، لأنَّ لفظ «طلَقْتُمْ» مشتقٌّ من حدث فيه طاء ولام وقاف، كما أنَّ «ضرب»^(١) مشتقٌّ من حدث فيه ضاد وراء وباء، ومن فعل مافيه معنى الضرب لا يقال: ضرب، وكذلك لا يقال فيمن فعل مافيه معنى الطلاق: طَلَّقَ.

فإن قيل: لفظة الطلاق شرعية.

قلنا: معاذ الله، هذه لفظة لغوية معروفة في خطاب أهل اللغة، وإنَّما يتبعها أحكام شرعية لا تعرف في اللغة.

مسألة

[١٧٠]

[النية في الطلاق]

ومما انفردت الإمامية به: اعتبارهم في اللفظ بالطلاق النية وأنَّ المتلفظ بذلك إذا لم ينو الطلاق بعينه فلا حكم في الشريعة لكلامه.

وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك^(٢)، ويذهبون إلى أنَّ ألفاظ الطلاق الصريحة لا تقتصر إلى النية، وإنَّما يفتقر إلى النية كنايةات الطلاق.

والحجة لنا: بعد إجماع الطائفة، أنَّ الفرقة الواقعة بين الزوجين حكم شرعي، ولا تثبت الأحكام الشرعية إلا بأدلة شرعية، وقد علمنا أنَّه إذا تلفظ بالطلاق ونواه فإنَّ الفرقة الشرعية تحصل بلا خلاف بين الأمة، وليس كذلك إذا لم ينو، ولا دليل من إجماع ولا غيره يقتضي حصول الفرقة من غير نية.

(١) في باقي النسخ: لفظ ضرب.

(٢) تحفة الفقهاء: ج ١/ ١٨٢، نيل الأوطار: ج ٦/ ٢٣٥ و ٢٤٥.

فإن ذكروا في ذلك أخباراً يروونها^(١)، فكلها أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً، وهي معارضة بأخبار ترووها الشيعة^(٢) تتضمن أن الطلاق بغير نية لا حكم له ولا تأثير.

ومما يمكن أن يعارضوا به ما يروونه عن النبي (عليه السلام) من قوله: الأعمال بالنيات^(٣)، وإنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى^(٤)، والمراد أن الأحكام إنما تثبت للأعمال في الشريعة بالنيات؛ لأن من المعلوم أن النيات لا تدخل العمل في أن يكون عملاً، وإذا كانت الفرقة بين الزوجين من أحكام الطلاق الصحيح، وقد نفى النبي (عليه وآله السلام) الأحكام الشرعية عما لم تصاحبه النية من الأعمال، فوجب أن لا يقع طلاق لانية معه.

ومثل هذه الطرق نعلم أن طلاق المكره لا يقع، فإن الشافعي ومالك والأوزاعي يوافقوننا في أنه لا يقع^(٥)، وإنما يخالف فيه أبو حنيفة وأصحابه^(٦)؛ لأننا إذا كنا قد دللنا على أن الطلاق يفقر إلى النية والاختيار، والمكره والمجبر لانية له في الطلاق وإنما أكرهه على لفظه، فيجب أن لا يقع طلاقه.

ويمكن أن يعارضوا زائداً على ما ذكرناه، بما روه عن ابن عباس عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان

(١) المجموع: ج ١٧/٩٧.

(٢) الكافي: ج ٦/٦٢، ح ١، ٢، ٣.

(٣) التهذيب: ج ٤/١٨٦، باب ٤٤ من كتاب الصيام ح ١.

(٤) سنن البيهقي: ج ٧/٣٤١، صحيح البخاري: ج ١/٤، ح ١، مسند أحمد: ج ١/٢٥، سنن ابن ماجه: ج ٢/١٤١٣، ح ٤٢٢٧.

(٥) المحلى: ج ١٠/٢٠٣، نيل الأوطار: ج ٦/٢٣٦، تحفة الفقهاء: ج ١/١٩٥، عمدة القاري: ج ٢٠/٢٥٠، المغني (لابن قدامة): ج ٨/٢٥٩، المجموع: ج ١٧/٦٦.

(٦) المجموع: ج ١٧/٦٧، المغني (لابن قدامة): ج ٨/٢٥٩، عمدة القاري: ج ٢٠/٢٥٠، المحلى: ج ١٠/٢٠٣، نيل الأوطار: ج ٦/٢٣٦، تحفة الفقهاء: ج ١/١٩٥.

وما استكرهوا عليه^(١)، وإنما المراد لا محالة أحكام هذه الأمور المتعلقة بها.
فإن قيل: المراد به رفع الإثم.

قلنا: نحمله على الأمرين؛ لأنه لا تنافي بينهما.

وأيضاً بما روته عائشة من أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: لا طلاق ولا عتاق في إغلاق^(٢)، وفسر أبو عبيد القاسم بن سلام الإغلاق هاهنا بالإكراه^(٣).

وبمثل ما ذكرناه أيضاً نعلم أن طلاق السكران غير واقع، ووافقنا في ذلك ربيعة والليث بن سعد وداود^(٤)، وخالف باقي الفقهاء وقالوا: إن طلاق السكران يقع^(٥).

وإنما قلنا: إن أدلتنا تتناول^(٦) السكران؛ لأن السكران لا قصد له ولا إيثار، وقد بينا أن الطلاق يفتقر إلى الإيثار والاختيار.

وعلى مثل ما ذكرناه نعتمد في أن طلاق الغضبان الذي لا يملك اختياره لا يقع، وإن خالف باقي الفقهاء في ذلك^(٧).

(١) سنن ابن ماجه: ج ١/٦٥٩، ب ١٦.

(٢) سنن البيهقي: ج ٧/٣٥٧ وج ١٠/٦١.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ٨/٢٥٩.

(٤) اختلاف العلماء: ص ١٤٤، المغني (لابن قدامة): ج ٨/٢٥٦، عمدة القاري: ج ٢٠/٢٥١، المجموع: ج ١٧/٦٢، المحلى: ج ١٠/٢١٠، نيل الأوطان: ج ٦/٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧.

(٥) المدونة الكبرى: ج ٦/٢٩، الأم: ج ٥/٢٣٥، المحلى: ج ١٠/٢٠٩، عمدة القاري: ج ٢٠/٢٥١،

المغني (لابن قدامة): ج ٨/٢٥٥، تحفة الفقهاء: ج ١/١٩٥، اختلاف العلماء: ص ١٤٤، نيل

الأوطان: ج ٦/٢٣٦، بدائع الصنائع: ج ٣/٩٩.

(٦) في «الف» و«ب»: لا تتناول. وكلا النسختين صحيحتان، لأن على نسخة المتن المقصود: إن

الأدلة التي أبطلنا بها الطلاق بلا نية تتناول السكران، وعلى النسخة الأخرى المقصود: إن أدلة

صحة الطلاق لا تتناول السكران.

(٧) المجموع: ج ١٧/٦٨.

فإن استدلوا بما يروونه عنه عليه السلام من قوله: ثلاث جدهن جده وهزلهن جده: النكاح والطلاق والعتاق^(١)، والهزل مما لانية فيه، وقد جعله النبي (عليه السلام) في الطلاق مثل الجدة.

قلنا: هذا أيضاً خبر واحد، وقد دللنا على أن أخبار الآحاد لا يعمل بها في الشريعة، ثم نقول - إذا سلمناه -: إن الهزل ليس هو الذي لا يقصد ولا يعتمد ولانية لصاحبه، وإنما هو الفعل الذي ليس الغرض فيه صحيحاً موافقاً للحكمة؛ فإن اللاعب بالشطرنج وما جرى مجراها يسمى هازلاً غير جاد وإن كان ناوياً قاصداً، من حيث كان غرضه غير حكيم، فكأنه أراد إن طلق وغرضه بالطلاق الذي قصده ونواه إضحاك ضاحك أو إرضاء من لا يجب إرضاءه، فإن الطلاق يقع ويكون في حكم الجدة في الوقوع وال لزوم، وإن كان هزلاً من حيث فقد الغرض الحكمي.

فإن قيل: فيجب إذا سمعنا متلفظاً بالطلاق على الشروط التي تقترحونها إذا ادعى أنه لم ينو الطلاق بقلبه^(٢) أن نصدقه! قلنا: كذلك نقول، فإن كان صادقاً فيما قال فلا تبعة عليه، وإن كان كاذباً في نفي النية فقد أثم وخرج، وعلى الظاهر أنه لم يطلق، كما لو طلق مسراً من^(٣) كل أحد ولم يقف على حاله سواه، فإنه يكون مطلقاً فيما بينه وبين الله تعالى وعلى الظاهر غير مطلق.

فإن قيل: فما تقولون فيمن تلفظ بالطلاق ثم مات ولم يدر هل نوى أو لم ينو؟

(١) سنن البيهقي: ج ٧/ ٣٤١.

(٢) ليس في «ب».

(٣) في باقي النسخ: سراً.

قلنا: إذا سمعنا تلفظه بالطلاق ولا إكراه ولا أمانة لنفي الاختيار فالظاهر أنه وقع عن إثارة نية، وإنما يخرج عن هذا الظاهر إذا قال لنا: ما نويت الطلاق وأنكر النية ودفعها، فأما إذا مات عقيب القول فهو مطلق على الظاهر محكوم عليه في الشريعة بالفرقة.

مسألة

[١٧١]

[طلاق الحائض]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن الطلاق في الحيض لا يقع. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١)، وذهبوا إلى وقوعه، إلا ابن عليه فإنه روي عنه أن الطلاق في الحيض لا يقع^(٢).

والحجة لنا: بعد إجماع الطائفة، أنه لا خلاف أن الطلاق في الحيض بدعة ومعصية وإن اختلف في وقوعه، ولأن الله تعالى قال: «فطلقوهن لعدتهن»^(٣) وفسروا ذلك بالطهر الذي لا جماع فيه، وإذا ثبت أن الطلاق في الحيض بدعة ومخالف لما أمر الله تعالى بإيقاع الطلاق عليه، ثبت أنه لا يقع؛ لأننا قد بينا أن النهي بالعرف الشرعي يقتضي الفساد وعدم الإجزاء.

وأيضاً فإن الطلاق حكم شرعي بغير شبهة، ولا سبيل إلى إثبات الأحكام الشرعية إلا بأدلة شرعية، وقد ثبت بإجماع أنه إذا طلق في طهر مع باقي الشرائط وقعت الفرقة، ولم يثبت مثل ذلك في طلاق الحيض، فيجب نفي وقوعه.

(١) نيل الأوطان ج ٦/٢٢٦-٢٢١.

(٢) المجموع: ج ١٧/٧٨، نيل الأوطان ج ٦/٢٢٤.

(٣) سورة الطلاق: الآية ١.

ويمكن أن نورد عليهم على سبيل المعارضة ما يروونه من أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض، فسأل عمر النبي (صلى الله عليه وآله) عن ذلك، فردّها عليه ولم يره شيئاً^(١) وهذا صريح في عدم وقوعه وتأثيره. فإن قالوا: المراد بذلك لم يره إثمًا، أو لم يره طلاقاً بائناً.

قلنا: الظاهر من لفظة «شيء» مع النبي عدم التأثيرات كلّها، ولو أراد ما ذكرتم لعدل عن هذه العبارة إلى أن يقول: لم يره إثمًا، أو بائناً. على أننا نحمل ذلك على ما قلتم وقلنا؛ لأنّ اللفظ إذا احتمل الكلّ حمل على جميعه.

ونعارض أيضاً بما يروونه من أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض، فقال النبي (صلى الله عليه وآله) لعمر أبيه: مره فليراجعها، ثمّ ليدعها حتى تطهر ثمّ تحيض ثمّ تطهر، ثمّ ليطلقها إن شاء^(٢). وأمر النبي (صلى الله عليه وآله) ظاهره الوجوب، وإذا أمر بالمراجعة وأوجبها دلّ على أن الطلاق لم يقع.

فإن قيل: إذا كان الطلاق في الحيض لا يقع فأي معنى لقوله (عليه السلام): مره فليراجعها، والرجعة لا تكون إلا بعد طلاق سبق؟

قلنا: معنى فليراجعها أي: يردها إلى منزله ولا يفارقها؛ فإن ابن عمر كان فارقها واعتزلها لما طلقها في الحيض، وظنّ أنّ طلاقه واقع، فأخبره النبي (صلى الله عليه وآله) بأنّ قوله غير مؤثّر وأنّ الطلاق لم يقع، وأمره بالعود إلى ما كان عليه، وقد يقول أحدنا لمن تلقظ بما ظنّ أنّه طلاق واقع وليس هو على الحقيقة كذلك: ردّ زوجتك إليك وراجعها ولا تفارقها، وليس هناك طلاق واقع.

فإن قيل: أي فرق بين ترككم ظاهر قوله: «فليراجعها» الذي لا يفيد إلا

(١) المحلى: ج ١٠/١٦٧، المجموع: ج ١٧/١٣٢.

(٢) المدونة الكبرى: ج ٢/٤٢٢، نيل الأوطار: ج ٦/٢٢١، المحلى: ج ١٠/١٦٤.

الرجعة بعد الطلاق، وبين تركنا ظاهر الإيجاب في قوله: مُره فليراجعها، وحملنا ذلك على الاستحباب ليسلم ظاهر لفظ الرجعة؟
قلنا: الفرق بين الأمرين أنَّ ظاهر الأمر في الشريعة الوجوب وحمله على غيره مجاز، وليس ظاهر لفظة «رجوع» يقتضي وقوع الطلاق قبلها؛ لأننا قد بينا أنه قد يقال لمن لم يطلق وأخرج امرأته واعتزلها ظناً أنه قد طلق: ردّها وراجعها وأعدّها، وذلك حقيقة غير مجاز.

مسألة

[١٧٢]

[الطلاق الثلاث]

ومما انفردت الإمامية به: القول بأنّ الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك^(١).

وقد روي أنّ ابن عباس (رحمه الله) وطاووساً يذهبان إلى ماتقوله الإمامية^(٢)، وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف أنّ الحجاج بن أرطاة كان يقول: ليس الطلاق الثلاث بشيء^(٣)، وحكى في هذا الكتاب عن محمد ابن إسحاق أنّ الطلاق الثلاث يردّ إلى واحدة^(٤).

دليلنا: بعد الإجماع المتردد، أن ندل على أنّ المشروع في الطلاق إيقاعه

(١) تبين الحقائق: ج ٢/٢١٣، الفتح الرباني: ج ١٦/٧، سنن النسائي: ج ٦/١٤٥، سنن البيهقي:

ج ٧/٣٣٦، اختلاف العلماء: ص ١٣٣، الام: ج ٥/١٦٥، مجمع الأنهر: ج ١/٣٩٩-٤١٠، المجموع:

ص ١٧ و ١٣٠، المبسوط: (للسرخسي): ج ٦/٨٨، المغني (لابن قدامة): ج ٨/٢٤٣ و ٤٠٤.

(٢) المحلى: ج ١٠/١٦٨، المغني (لابن قدامة): ج ٨/٢٤٣، اختلاف العلماء: ص ١٣٣.

(٣) لا يوجد لدينا كتابه.

(٤) لا يوجد لدينا كتابه.

متفرقاً.

وقد وافقنا مالك وأبو حنيفة على أن الطلاق الثلاث في الحال الواحدة محرّم مخالف للسنة، إلاّ أنّهما يذهبان مع ذلك إلى وقوعه^(١)، وذهب الشافعي إلى أن الطلاق الثلاث في الحال الواحدة غير محرّم^(٢).

والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه قوله تعالى: «الطلاق مرتان»^(٣)، ولم يرد بذلك الخبر لأنّه لو أرادّه لكان كذباً، وإنّما أراد الأمر، فكأنّه قال: طلقوا مرتين، ويجري مجرى قوله تعالى: «ومن دخله كان آمناً»^(٤)، والمراد يجب أن تؤمنوه، والمرتان لا تكونان إلاّ واحدة بعد أخرى، ومن جمع الطلاق في كلمة واحدة لا يكون مطلقاً مرتين، كما أنّ من أعطى درهمين دفعة واحدة لم يعطهما مرتين.

فإن قيل: العدد إذا ذكر عقيب الاسم لم يقتض التفريق، مثاله: إذا قال: له عليّ مائة درهم مرتان، وإذا ذكر العدد عقيب فعل اقتضى التفريق، مثاله: ادخل الدار مرتين أو ضربت مرتين، والعدد في الآية عقيب اسم لا فعل. قلنا: قد بينّا أنّ قوله تعالى: «الطلاق مرتان» معناه طلقوا مرتين، فالعدد مذكور عقيب فعل لا اسم.

فإن قيل: إذا ثبت وجوب تفريق الطلاق فلا فرق بين أن يكون في طهر واحد أو طهرين، وأنتم لا تجوزون تفريقه في طهر واحد. قلنا: إذا ثبت وجوب التفريق فكلّ من أوجبه يذهب إلى أنّه لا يكون إلاّ

(١) الفتاوى الهندية: ج ١/٣٥٢، مجمع الأنهر: ج ١/٣٩٩، الاشراف: ج ٢/١٣١، اختلاف العلماء:

١٣٣، المجموع: ج ١٧/١٣٠، المبسوط (للسرخسي): ج ٦/٨٨، بداية المجتهد: ج ٢/٦٩.

(٢) بداية المجتهد: ج ٢/٦٩، الام: ج ٥/١٨٣، المجموع: ج ١٧/١٣٠.

(٣) سورة البقرة: آية ٢٢٩.

(٤) سورة آل عمران: آية ٩٧.

في طهرين.

فإن قيل: فإذا كان الثلاث لا يقع فأني معنى لقوله تعالى: «لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً»^(١)؟ وإنما المراد أنك إذا خالفت السنة في الطلاق وجهت بين الثلاث وتعديت ما حده الله تعالى لم تأمن أن تتوق نفسك إلى المراجعة فلا تتمكن منها.

قلنا: قوله تعالى: «لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً» مجمل غير مبين، فمن أين لكم أنه أراد ما ذكرتم؟ والظاهر غير دال على الأمر الذي يحدثه الله تعالى، والأشبه بالظاهر أن يكون ذلك الأمر الذي يحدثه الله تعالى متعلقاً بتعدي حدود الله؛ لأنه تعالى قال: «تلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً»^(٢) ويشبه أن يكون المراد لا تدري ما يحدثه تعالى من عقاب يعجله في الدنيا على من تعدى حدوده، وهذا أشبه مما ذكروه. وأقل الأحوال أن يكون الكلام يحتمله، فيسقط تعلقهم.

وقد قيل: إن قوله تعالى: «لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً» متعلق بالنهي عن إخراجهن من بيوتهن لئلا يبدوله في المراجعة، وهذا أيضاً مما يحتمله الكلام، فمن أين لهم أن المراد ما ذكروه؟

وقد تعلقوا في أن الطلاق الثلاث في حال واحدة ليس ببدعة بما رواه سهل ابن سعد الساعدي، قال: لآعن رسول الله (صلى الله عليه وآله) بين الزبير العجلاني وزوجته، فلما تلاعنا قال الزوج: إن أمسكتها فقد كذبت عليها هي طالق ثلاثاً، فقال النبي: (عليه وآله السلام) لا سبيل لك عليها^(٣).

(١) و(٢) سورة الطلاق: آية ١.

(٣) سنن البيهقي: ج ٧/٣٢٨.

وموضع الاستدلال منه أن العجلاني كان قد طلق في وقت لم يكن له أن يطلق فيه، فطلق ثلاثاً، فبين له النبي (عليه وآله السلام) حكم الوقت وأنه ليس له أن يطلق فيه، ولم يبين له حكم العدد، ولو كان ذلك العدد محرماً وبدعة لبيته. والجواب: أنه لا دلالة للشافعي في هذا الخبر؛ لأن الفرقة بلعان الزوج قد كانت واقعة عنده، وإنما تلفظ بالطلاق الثلاث بعدما بان من منه، فلم يكن لقوله حكم.

فإن قال: فألا أنكر النبي (صلى الله عليه وآله) على العجلاني التلفظ بالثلاث في وقت واحد؟

قلنا: فألا أنكر (عليه السلام) عليه اعتقاده أن طلاقه يؤثر بعد اللعان؟ والعذر في ترك إنكار هذا هو العذر في ترك إنكار ذلك.

على أن خبر العجلاني وما أشبهه من الأخبار خبر واحد، وقد بينا أن أخبار الآحاد لا توجب علماً ولا عملاً، وهو معارض بأخبار كثيرة تتضمن أن إيقاع التطليقات الثلاث في الحال الواحدة بدعة وخلاف السنة.

فإن احتج من يذهب إلى أن الطلاق الثلاث يقع وإن كان بدعة بما روي في حديث ابن عمر، من أنه قال للنبي (صلى الله عليه وآله): رأيت لو طلقها ثلاثاً، فقال (عليه السلام) إذن عصيت ربك وبانت منك امرأتك^(١).

فالذي يبطل ذلك أنه لا تصريح في قوله: رأيت لو طلقها ثلاثاً بأنني كنت أفعل ذلك بكلمة واحدة وحالة واحدة، ويجوز أن يكون مراده أنني لو طلقها ثلاثاً في ثلاثة أطهار تخللها المراجعة، فلا شبهة في أن من طلق امرأة ثلاثاً في ثلاثة أطهار أنه يسمى مطلقاً ثلاثاً.

(١) المبسوط (للسرخسي): ج ٥/٦.

فإذا قيل: لافائدة على هذا الوجه في قوله (عليه السلام): إذن عصيت ربك وبانت منك امرأتك.

قلنا: يحتمل ذكر المعصية أمرين: أحدهما: أن يكون النبي (صلى الله عليه وآله) كان يعلم من زوجة ابن عمر خيراً وبراً يقتضيان المعصية بفراقها. والأمر الآخر: أنه مكروه للزوج أن يُخرج نفسه من التمكن من مراجعة المرأة؛ لأنه لا يدري كيف يتقلب قلبه، وربما دعته الدواعي القوية إلى مراجعتها، فإذا أخرج أمرها من يده ربما همّ بالمعصية، ومن أبان زوجته بالتطليقات الثلاث في الأطهار الثلاثة والمراجعة في خلال ذلك، فهو محرم لها على نفسه حتى تنكح زوجاً غيره، ووجه كراهية ذلك له ما ذكرناه.

وجواب ثان في تأويل الخبر، وهو أن يحمل قوله (عليه السلام): بانت زوجتك على أنها إذا خرجت من العدة بانت؛ فإن المطلق ثلاثاً بلفظ واحد يقع منه تطليقة واحدة على الصحيح من مذهبنا، فإذا طلقها بكلمة واحدة ثلاثاً وخرجت من العدة بانت منه، وإنما عصى ربه لأنه أبدع بالجمع بين التطليقات الثلاث في الحال الواحدة.

فإن تعلقوا أيضاً بما رَووه من أن عبد الرحمن طلق امرأته تماضر ثلاثاً^(١). فجوابه أنه يجوز أن يكون طلقها في أطهار ثلاثة مع مراجعة تخللت، وليس في ظاهر الخبر أنه طلقها بلفظ واحد أو حالة واحدة.

وهذه الطريقة التي سلكناها يمكن أن تُنصر^(٢) في جميع أخبارهم التي يتعلّقون بها مما يتضمّن وقوع طلاق ثلاث، فقد فتحنا طريق الكلام على ذلك كله ونهجنه، فلا معنى للتطويل بذكر جميع الأخبار.

(١) تفسير القرطبي: ج ١٨/١٥٢.

(٢) في «الف» و«ب»: تطرد.

على أن أخبارهم معارضة بأخبار موجودة في رواياتهم وكتبهم تقتضي أن الطلاق الثلاث لا يقع.

منها: ما رواه ابن سيرين أنه قال: حدثني من لا أتتهم أن ابن عمر طلق امرأته ثلاثاً وهي حائض، فأمره النبي (صلى الله عليه وآله) بأن يراجعها^(١). وما رواه الحسن قال: أتني عمر بن رجل قد طلق امرأته ثلاثاً بفم واحد فردّها عليه، ثم أتني بعد ذلك برجل آخر طلق امرأته ثلاثاً بفم واحد فأبأنها منه، فقليل له: إنك بالأمس رددتها عليه، فقال: خشيت أن يتتبع في السكران والغيران^(٢). وروى عن ابن عباس (رحمه الله) أنه كان يقول: إن الطلاق كان على عهد رسول الله (صلى الله عليه وعلى آله) وعهد أبي بكر وصدر من إمارة عمر طلاق الثلاث واحدة، ثم جعلها عمر بعد ذلك ثلاثاً^(٣).

وروى عكرمة عن ابن عباس قال: طلق ركانة بن يزيد امرأته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله رسول الله (عليه السلام) كيف طلقته؟ فقال: طلقته ثلاثاً، قال: أفي مجلس واحد؟ قال: نعم، قال (عليه السلام): فإنما تلك واحدة فأرجعها إن شئت، قال: فراجعها^(٤). والأخبار المعارضة لأخبارهم أكثر من أن تحصى.

مسألة

[١٧٣]

[الطلاق بعد الطلاق]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن الطلاق بعد الطلاق وإن كان في

(٣) المجموع: ج ١٧/١٣١.

(١) سنن البيهقي: ج ٧/٣٣١ و ٣٣٤.

(٤) سنن البيهقي: ج ٧/٣٣٩، المجموع: ج ١٧/١٣١.

(٢) سنن البيهقي: ج ٧/٣٣٦.

طهرين أو طهر واحد لا يقع إلا بعد تحلل المراجعة بجماع.
والفقهاء كلهم يخالفون في ذلك؛ لأنّ أبا حنيفة وإن جعل ذلك بدعة فإنّه
يذهب إلى وقوعه ولزومه^(١).

والحجة لنا: بعد إجماع الطائفة، أنّا قد دللنا على أنّ إيقاع الطلاق بعد
الطلاق من غير مراجعة بدعة وخلاف للسنة، وقد بينّا أنّ التحريم في الشرع
يتبعه الفساد ونفي الأحكام الشرعية.

وأيضاً فإنّ من طلق على الترتيب الذي ذكرناه وقع طلاقه وأثر، ومن أتبع
الطلاق بالطلاق من غير مراجعة لإجماع عليه ولا دليل على وقوع طلاقه، فيجب
أن يحكم بنفيه.

فإن قيل: كيف تذهبون إلى أنّ المطلق ثلاثاً بكلمة واحدة يقع من طلاقه
واحدة وهو مبدع مخالف للسنة، وعندكم أنّ البدعة لا يلحقها حكم شرعي؟
قلنا: إنّما أبدع من جمع بين الثلاث في ضمّ قوله: ثلاثاً إلى قوله: أنت
طالق، فألغينا من كلامه ما هو خلاف السنة وهو قوله: ثلاثاً وأسقطنا حكمه،
وأوجبنا وقوع تطليقة واحدة؛ لأنّه بقوله: أنت طالق متلفظ بلفظ الطلاق المسنون
فيه، فيجب إذا تكامل باقي الشرائط أن تقع واحدة، وجرى ذلك مجرى أن يقول:
أنت طالق ويتبع ذلك بلفظ لا تأثير له، مثل قوله: وقام زيد ودخلت الدار،
وقد علمنا أنّه لو أتبع ذلك بشيء مما ذكرناه لم يخرج لفظه بالطلاق من أن
يكون واقعاً وإن أتبعه بهذين لاحكم له.

فإذا قيل: لم يسنّ له أن يقول لها: أنت طالق ثمّ يقول: ثلاثاً، فيجب أن
لا يقع طلاقه.

(١) الفتاوى الهندية: ج ١/٣٤٩، البحر الرائق: ج ٤/٥٥، فتح القدير: ج ٢/١٦١، المغني (لابن قدامة):
ج ٨/٤٨٢-٤٨٣، المحلى: ج ١٠/٢٥١، اختلاف العلماء: ص ١٥٢-١٥٣.

قلنا: ولم يسن له أن يقول لها: أنت طالق ثم يشتمها، ومع ذلك لو فعل خالف السنة ووقع طلاقه؛ لأننا قد بينا أنه ماخالف السنة فيما وقع به الطلاق، وإنما خالفها في غيره، ومخالفونا يوقعون الطلاق باللفظ الذي خولف به السنة.

مسألة

[١٧٤]

[تعيين المطلقة]

ومتما انفردت به الامامية قوهم: إن الطلاق لا يقع إلا بالتعيين والتميز، فإذا قال الرجل لأربع نسوة: إحداكن طالق، فكلامه لغو لا حكم له في الشريعة. وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري وعثمان البتي والليث: إذا لم ينو واحدة بعينها حين قال فإنه يختار أيتهن شاء فيوقع الطلاق عليها، والباقيات نساؤه^(١). وقال مالك: إذا لم ينو واحدة بعينها طلق عليه جميع نساؤه^(٢). وقال الشافعي: إذا قال لامرأته: إحداكما طالق ثلاثاً منع منها حتى يبين، فإن قال: لم أرد هذه كان إقراراً منه بالأخرى^(٣). والحجة لنا على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتكرر، وأيضاً فإن الطلاق حكم شرعي، وقد ثبت وقوعه ولزومه مع التعيين، ولا دليل قاطع على وقوعه مع الجهالة، فيجب نفي وقوعه. وأيضاً فلا خلاف في أن المشروع في الطلاق تسمية المطلقة والإشارة إليها بعينها ورفع الجهالة عنها، وإذا لم يفعل ذلك فقد تعدى المشروع، وقد بينا أن

(١) الفتاوى الهندية: ج ١/٣٥٨، المغني (لابن قدامة): ج ٨/١٣٩، ٤٢٩.

(٢) المجموع: ج ١٧/٢٥٠، المغني (لابن قدامة): ج ٨/٤٢٩.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ٨/٤٢٩.

الفساد تابع لما خالف الشرع.

ومذهب مالك أبعد من مذهب الجماعة؛ لأنه إنما طلق واحدة وإن كانت لابعينها، فكيف يطلق عليه جميع نسائه؟ وقول غيره من الفقهاء في هذه المسألة أقرب إلى الصواب.

مسألة

[١٧٥]

[تعليق الطلاق بجزء من المرأة]

ومما انفردت به الإمامية: أن تعليق الطلاق بجزء من أجزاء المرأة أي جزء كان لا يقع به طلاق.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه إلا زفر: إذا علق الطلاق بما يعبر به عن جملة البدن مثل الرأس والجسد والبدن، أو عن جزء شائع مثل ربعك أو نصفك، وقع الطلاق، ولا يقع بما عدا ذلك^(١). وقال الشافعي: إذا علقه بكل بعض من أعضائها مثل يدك أو رجلك أو شعرك أو غير ذلك من الأجزاء وقع الطلاق، ووافقه على ذلك ابن أبي ليلى وزفر ومالك والليث وابن حبان^(٢).

دليلنا على ما ذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة، أن تعليق الطلاق ببعضها ليس من الألفاظ المشروعة في الطلاق، فيجب أن لا يقع. وأيضاً فإن الطلاق حكم شرعي، وقد ثبت أنه إذا علقه بها وكملت

(١) تحفة الفقهاء: ج ١/١٩٥، بداية المجتهد: ج ٢/٨٦-٨٧، المغني (لابن قدامة): ج ٨/١٤٠.

(٢) المبسوط (للرخسي): ج ٦/٨٩، تحفة الفقهاء: ج ١/١٩٥، المغني (لابن قدامة): ج ٨/٥٦٤، بداية المجتهد: ج ٢/٨٦.

الشرائط وقع، ولم يثبت أنه إذا علقه ببعضها وقع، والحكم الشرعي يجب نفيه بانتفاء دليل شرعي عليه.

ومما يمكن أن يستدل به قوله تعالى: «يا أيها النبي إذا طلقتم النساء»^(١)، فجعل الطلاق واقعاً بما يتناوله إسم النساء، واليد والرجل لا يتناولهما هذا الاسم بغير شبهة.

وفرق أبي حنيفة بين الرقبة والرأس والفرج وبين اليد والرجل؛ لأنهم يقولون: عنده كذا وكذا رأساً من العبيد والإماء وكذا كذا رقبة وكذا كذا فرجاً، غير صحيح؛ لأن جميع ما ذكره مجاز واستعارة وكلامنا على الحقائق؛ ولأن اليد قد يعبر بها أيضاً عن جميع البدن؛ لأنهم رووا عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: على اليد ما أخذت حتى تردّه^(٢)، وأراد به الجملة، وقال الله تعالى: «تبت يدا أبي لهب»^(٣)، وقال تعالى: «فبما كسبت أيديكم»^(٤)، وإنما أراد الجملة دون البعض.

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

(١) سورة الطلاق: الآية ١.

(٢) سنن ابن ماجه: ج ٢/٨٠٢ ح ٢٤٠٠، سنن البيهقي: ج ٦/٩٠.

(٣) سورة المسد: الآية ١.

(٤) سورة الشورى: الآية ٣٠.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتاب الظہار

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

كتاب الظهار

مسألة

[١٧٦]

[النية في الظهار]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن الظهار لا يثبت حكمه إلا مع القصد والنية.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعتبروا النية فيه^(١)، ومنع الليث بن سعد والمزني وداود من وقوع ظهار السكران^(٢)، وأجاز به باقي الفقهاء^(٣). وكل شيء احتججنا به في أن النية معتبرة في الطلاق فهو حجة هاهنا، فلا معنى لإعادة.

مسألة

[١٧٧]

[شرائط الظهار]

ومتما انفردت به الامامية: أن الظهار لا يقع إلا على طهر لا جماع فيه بمحضر

(١) البحر الزخار: ج ٤/٢٢٨.

(٢) الفتاوى الهندية: ج ١/٥٠٦، المحلى: ج ١٠/٥٤.

(٣) المحلى: ج ١٠/٥٤.

من شاهدين، فتي احتل شرط مما ذكرناه لم يقعظهار. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١).

والحجة لنا: بعد إجماع الطائفة، أن الظهار حكم شرعي، وإنما يثبت في الموضع الذي يدلّ الشرع على ثبوته فيه، وإذا وقع مقارناً^(٢) للشروط التي ذكرناها لاختلاف بين الأمة في لزوم حكمه، وليس كذلك إذا احتل بعض هذه الشروط؛ لأنّه لا دليل شرعي على لزومه مع فقد الشروط التي اعتبرناها، فيجب نفي وقوعه.

مسألة

[١٧٨]

[الاشتراط في الظهار]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأنّ الظهار لا يقع بيمين ولا مشروطاً بأيّ شرط كان. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(٣).
والحجة لنا في هذه المسألة الحجة التي تقدّمها بلا فصل، فلا معنى للتكرار.

مسألة

[١٧٩]

[اعتبار التعيين في الظهار]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأنّ الظهار لا يثبت حكمه مع الجهالة ولا بدّ

(١) البحر الزخار: ج ٤/ ٢٣١.

(٢) في «الف»: موافقاً.

(٣) البحر الزخار: ج ٤/ ٢٢٩ و ٢٣١.

فيه من التعيين والتمييز إما بالإشارة أو التسمية، ومن قال لنسائه: إحداكن عليّ كظهر أمي لاحكم لقوله. وخالف باقي الفقهاء في ذلك .
والحجة لنا: بعد الإجماع المتردد، أنّ الظهار حكم شرعي، وقد ثبت
بالاتفاق أنه يقع مع التعيين، ولم يثبت أنه واقع مع الجهالة.

مسألة

[١٨٠]

[لفظ الظهار]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأنّ الظهار لا يقع إلا بلفظ الظهر، ولا يقوم مقامها تعليقه بجزء من أجزاء الأم أو عضو منها أي عضو كان.
وخالف باقي الفقهاء، فقال أبو حنيفة وأصحابه: إذا قال: أنت عليّ كيد أمي أو كرأسها وذكر شيئاً يحلّ له النظر إليه منها لم يكن مظاهراً، فإن قال: كبطنها أو كفخذها وما أشبه ذلك كان مظاهراً؛ لأنّه يجري مجرى الظهر في أنّه لا يحلّ له النظر إليه (١).
وقال ابن القاسم: قياس قول مالك أنّه يكون مظاهراً بكلّ شيء من الأم (٢).

وقال الثوري والشافعي: إذا قال: أنت عليّ كرأس أمي أو كيدها فهو مظاهر؛ لأنّ التلذذ بذلك منها محرّم عليه (٣).

(١) مجمع الأنهر: ج ١/٤٥٥-٤٥٦، البحر الرائق: ج ٤/١٠٦، فتح القدير: ج ٣/٢٢٨، الأشراف لابن المنذر: ص ٧٥، تحفة الفقهاء: ج ١/٢١١، المغني (لابن قدامة): ج ٨/٥٦٤.

(٢) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣/٤٢٣.

(٣) الأشراف: ص ٧٥، الام: ج ٥/٢٦٣، مغني المحتاج: ج ٣/٣٥٣.

والحجة لنا: بعد إجماع الطائفة، ماتقدم من أن الظهار حكم شرعي، وقد ثبت وقوعه ولزومه إذا علق بالظهر، ولم يثبت ذلك في باقي الأعضاء، وأيضاً فإن الظهار مشتق من لفظة الظهر، فإذا علق باليد وما أشبهها بطل الاسم المشتق من الظهر ولم يجز إجراؤه^(١).

فاذا قيل: في اليد معنى الظهر.

قلنا: الاتفاق في معنى التحريم لا يوجب أن تكون اليد ظهراً، والاسم مشتق من الظهر دون غيره.

مسألة

[١٨١]

[الوجامع المظاهر]

ومتما يظن انفراد الامامية به: القول بأن من ظاهر ثم جامع قبل أن يكفر لزمته كفارتان. ووافق الامامية في ذلك الزهري وقتادة^(٢)، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأوجبوا كفارة واحدة^(٣).
دليلنا: الإجماع المتردد، واعتبار اليقين ببراءة الذمة؛ فإن ذلك لا يحصل إلا مع الكفارتين دون الواحدة.

فإن قيل: إذا كانت الكفارة إنما تلزم بالعود، وهو إمساكها زوجة والمقام على استباحة التمتع بها دون الجماع، بدلالة قوله تعالى: «من قبل أن يتماسا»^(٤)، فبالعود تلزم كفارة واحدة، والجماع لا يوجب كفارة أخرى.

(١) في باقي النسخ: اجزاؤه.

(٢) شرح فتح القدير: ج ٤/ ٨٨، المحلى: ج ١٠/ ٥٥.

(٣) نصب الراية: ج ٣/ ٣٤٦-٢٤٧، تحفة الفقهاء: ج ١/ ٢١٥.

(٤) سورة المجادلة: الآية ٣ و ٤.

قلنا: الواجب بحكم الظهار إذا وقع العود الكفارة، فإذا جامع قبل أن يكفر لا يمتنع أن تلزمه كفارة أخرى عقوبة.



مركز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

کتاب الایمان

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كتاب الإيلاء

مسألة

[١٨٢]

[لفظ الإيلاء]

ومتما انفردت به الإمامية: القول بأن الإيلاء لا يكون إلا باسم الله تعالى دون غيره، ولو قال: إن قربتك فله علي صوم أو صلاة لم يكن مولياً. وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: إذا قال: إن قربتك فله علي صلاة لا يكون مولياً^(١)، وقال زفر ومحمد ومالك وابن حي والشافعي: هو مول^(٢)، وإذا قال: لله علي صوم كان مولياً في قولهم جميعاً. والحجة لنا: بعد إجماع الطائفة، أن الإيلاء يتعلق به حكم شرعي، وقد علمنا تعلقه في الموضع الذي تتفق عليه، ولم يدل دليل على ثبوت حكمه في موضع الخلاف، فيجب نفي ثبوته.

مسألة

[١٨٣]

[القصد في الإيلاء]

ومتما انفردت الإمامية به: أن الإيلاء لا يقع في حال الغضب الذي لا يضبط

(١) المجموع: ج ١٧/ ٢٩٣.

(٢) المدونة الكبرى: ج ٣/ ٨٤، الأم: ج ٥/ ٢٦٥.

الإنسان معه نفسه ولا مع الإكراه، ولا بد فيه من القصد. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١).

والحجة لنا: ماتقدم في كتاب الطلاق وأنه لا يقع مع الغضب والإكراه.

مسألة

[١٨٤]

[لو حلف أن لا يقرب زوجته]

ومتما ظنّ انفراد الإمامية به: أن من حلف أن لا يقرب زوجته وهي مرضع خوفاً من أن تحمل فينقطع لبنها فيضّر ذلك بولدها لا يكون مولياً.

وخالف في ذلك باقي الفقهاء^(٢).

وروي عن الأوزاعي موافقة الإمامية^(٣)، وقال مالك: لا يكون مولياً؛ لأنه أراد صلاح ولده ولم يرد بالامتناع من الجماع الإضرار بالمرأة^(٤).

والحجة لنا: بعد إجماع الطائفة، أن انعقاد الإبلاء حكم شرعي، وقد ثبت انعقاده في موضع الاتفاق، ولم يثبت في موضع الخلاف، وانعقاده حكم شرعي، فيجب نفيه بنفي الدليل الشرعي.

فإن احتجّوا بعموم قوله تعالى: «للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر»^(٥).

فالجواب أن العموم يخصّ بالدليل، وبعد فالآية تقتضي وجوب التربص

(١) البحر الزخار: ج ٤/٢٤١.

(٢) لم نعث عليه.

(٣) لم نعث عليه.

(٤) المدونة الكبرى: ج ٣/٨٩.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٢٦.

فیمن آلی، ونحن نمنع من کون من قال للمرصعة: لا أقربک فی الرضاع مولیاً،
فالاسم لا یتناوله.

فإن قیل: هذا یوجب أن لا ینعقد الإیلاء فی مصلحة للرجل أو لزوجته أو
لولده علی کلّ حال فی غیر الرضاع أيضاً.
قلنا: كذلك نقول وإلیه نذهب.



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

مسائل
کتاب الفیاء

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مسائل كتاب اللعان

مسألة

[١٨٥]

[لفظ اللعان]

ومما كان الامامية منفردة به فإن جمهور الفقهاء على خلافه^(١): القول بأن الرجل إذا قال لامرأته: يازانية وما جرى مجرى ذلك لا يوجب اللعان بينهما وإنما يكون قاذفاً، والذي يوجب اللعان أن يقول: رأيتك تزنين ويضيف الفاحشة منها إلى مشاهدته أو ينفي ولداً أو حملاً. ووافق مالك والليث في هذه الجملة^(٢).
والحجة لنا: إجماع الطائفة، وأيضاً فإن اللعان يتعلق به أحكام شرعية، فالطريق إلى إثبات ما يوجبه أدلة الشرع، وقد ثبت في الموضع الذي ذكرناه بالاتفاق أنه يوجب اللعان، ولم يثبت ذلك فيما عداه، فيجب نفي إيجابه للعان.

مسألة

[١٨٦]

[لوقذف امرأته الخرساء أو الصماء]

ومما انفردت الامامية به: أن من قذف امرأته وهي خرساء أو صماء

(١) اختلاف الفقهاء (للمروزي): ص ١٩٦.

(٢) بداية المجتهد: ج ٢/١٢٥، المجموع: ج ١٧/٣٩١، المدونة الكبرى: ج ٣/١١٠.

لا تسمع شيئاً فرّق بينهما، وأقيم عليه الحدّ، ولم تحلّ له أبداً، ولالعان بينهما.
وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه: إذا قذف
الأخرس امرأته لم يحّد ولم يلاعن^(١).
وقال الأوزاعي: إذا قذف امرأته وهي خرساء لحق به ولدها ولا حدّ عليه
ولا لعان^(٢).

وقال مالك والشافعي: يلاعن الآخرس إذا قذف امرأته بالإشارة^(٣).
دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردّد، وإنما وجبت الفرقة والحدّ
على الزوج إذا قذف زوجته وهي خرساء لأنّ الذي يسقط الحدّ عن الزوج
اللعان، والملاعنة للخرساء لا تصحّ.

وقول الأوزاعي: إنّ الولد يلحق بمن قذف امرأته وهي خرساء صحيح؛
لأنّ اللعان إذا لم يصحّ وقوعه بينهما لخرس المرأة فالولد لاحق به، وأمّا نفيه الحدّ
عنه فغلط منه؛ لأنّه قاذف ولم يبطل عنه الحدّ اللعان^(٤)، فالحدّ لازم فيه.

مركز تحقيق كتاب ترمذ علوم إسلامي
مسألة

[١٨٧]

[لولا عن زوجته وجحد ولدها]

ومما انفردت به الإماميّة: القول بأنّ من لاعن زوجته وجحد ولدها ثمّ

(١) المبسوط (للسرخسي): ج٢/٧٤، المجموع: ١٧/٤٣٤-٤٣٥، عمدة القاري: ج٢٠/٢٩١، بداية
المجتهد: ج٢/١٢٨.

(٢) لم نعث عليه.

(٣) عمدة القاري: ج٢٠/٢٩١، المدونة الكبرى: ج٣/١١٧، بداية المجتهد: ج٢/١٢٨، الأم: ج٥/٢٨٦،
المبسوط (للسرخسي): ج٧/٤٢.

(٤) في «الف» و«ب»: حدّ اللعان.

رجع بعد ذلك فأقر بالولد، فإنه يضرب حد المفترى، ويورث الولد منه ولا يورث هو من ذلك الولد، ويورث من هذا الولد اخوته من قبل أمه، ولا يورث منه اخوته من جهة أبيه. ولست أعرف موافقاً للامامية من مخالفها في هذه المسألة^(١).
والدليل على صحة هذا المذهب: الإجماع المتردد، وأيضاً فإن الاحتياط فيه؛ لأن إقراره بالولد بعد نفيه يغلب الظن بأن المقصد به الطمع في الميراث، فإذا حرم الميراث كان ذلك صارفاً عن هذا المقصد، ومقتضياً أن الإقرار بعد الجحود مع حرمان الميراث إنما هو لتحري الحق والصدق دون غيره.



(١) كشف القناع: ج ٦/٣٢٧، الأم: ج ٥/١١٥-١١٧، الأشراف: ق ٨٥، المغني (لابن قدامة): ج ٩/٢٩، ٣٤.

مسائل و کتاب العِدَّة و اکثر اجمَل



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

[مسائل كتاب العدد وأكثر الحمل]

مسألة

[١٨٨]

[عدة الآيسة والصغيرة]

ومتما يظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ الآيسة من النساء من الحيض إذا كانت في سنّ من لا تحيض لأعدة عليها. متى طلقست، وكذلك من لم تبلغ الحيض إذا لم يكن مثلها من تحيض لأعدة عليها.

وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك، ويوجبون العدة على الآيسة من الحيض وعلى التي لم تبلغه على كلّ حال^(١)، وعدة هؤلاء عندهم الأشهر.

وهذا المذهب ليس بمذهب لجميع الامامية، وإن كان فيهم^(٢) من يذهب إليه ويعول على أخبار آحاد في ذلك لأحجة فيها، فليس بمذهب لجميع الامامية فيلحق بما أجمعوا عليه.

والذي أذهب أنا إليه أنّ على الآيسة من الحيض والتي لم تبلغه العدة على كلّ حال، من غير مراعاة للشرط الذي حكيناه عن أصحابنا.

والذي يدلّ على صحة هذا المذهب قوله تعالى: «واللأئي يثنّ من الحيض

٨ (١) البحر الزخار: ج ٤/ ٢٢٠.

(٢) مختلف الشيعة: كتاب الطلاق ص ٦١١ س ١١.

من نسائكم إن ارتبتم فعدتھن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن»^(١)، وهذا صريح في أن الآيسات من المحيض واللائي لم يبلغن عدتھن الأشھر على كل حال؛ لأنّ قوله تعالى: «واللائي لم يحضن» معناه واللائي لم يحضن كذلك.

فإن قيل: كيف تدعون أن الظاهر يقتضي إيجاب العدة على من ذكرتم على كل حال، وفي الآية شرط وهو قوله تعالى: «إن ارتبتم»؟

قلنا: أول مانقله: إن الشرط المذكور في الآية لا ينفع أصحابنا؛ لأنّه غير مطابق لما يشروطونه، وإنّما يكون نافعا لهم الشرط لو قال تعالى: إن كان مثلهنّ لا تحيض في اليائسات وفي اللائي لم يبلغن المحيض إذا كان مثلهنّ تحيض، وإذا لم يقل تعالى ذلك وقال: «إن ارتبتم»، وهو غير الشرط الذي يشترطه أصحابنا، فلا منفعة لهم به.

وليس بخلو قوله تعالى: «إن ارتبتم» من أن يريد به ما قال جمهور المفسرين وأهل العلم بالتأويل، من أنّه تعالى أراد به إن كنتم مرتابين في عدة هؤلاء النساء وغير عالين بمبلغها، فقد روي ما يقوي ذلك من أن سبب نزول هذه الآية هو ما ذكرناه من فقد العلم، فروى مطرف^(٢) عن عمرو بن سالم قال: قال: أبي بن كعب: يا رسول الله إن عدداً من عدة النساء لم تذكر في الكتاب: الصغار والكبار وأولات الأحمال، فأنزل الله عز وجل «واللائي يئسن من المحيض» إلى قوله: «وأولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ»^(٣)، فكان سبب نزول هذه الآية الارتباب الذي ذكرناه.

ولا يجوز أن يكون الارتباب بأنّها آيسة أو غير آيسة؛ لأنّه تعالى قد قطع في

(١) سورة الطلاق: الآية ٤.

(٢) تفسير ابن كثير: ج ٤/ ٣٨١.

(٣) سورة الطلاق: الآية ٤.

الآية على اليأس من الحيض بقوله تعالى: «واللأئي يئسن من المحيض»، والمشكوك في حالها والمرتاب في أنها تحيض أو لا تحيض لا تكون آيسة، والمرجع في وقوع الحيض منها أو ارتفاعه إليها وهي المصدقة على ما تخبر به فيه^(١)، فإذا أخبرت بأن حيضها قد ارتفع قطع عليه، ولا معنى للارتياب مع ذلك.

وإذا كان الحيض المرجع فيه إلى النساء، ومعرفة الرجال به مبنية على إخبار النساء، وكانت الريبة المذكورة في الآية منصرفة إلى اليأس من الحيض، فكان يجب أن يقول تعالى: «إن ارتبتن أو إن ارتبن؛ لأنه حكم يرجع إلى النساء ويتعلق بهن، فهن المخاطبات به، فلما قال تعالى: «إن ارتبتم» فخاطب الرجال دون النساء، علم أن المراد هو الارتياب في العدة ومبلغها.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الارتياب هاهنا إنما هو بمن تحيض أو لا تحيض ممن هو في سنّها، على ما يشترطه بعض أصحابكم؟

قلنا: هذا يبطل بآية لا ريب في سن من يحيض مثلها من النساء أو لا يحيض؛ لأن المرجع فيه إلى العادة.

ثم إذا كان الكلام مشروطاً فالأولى أن نعلق الشرط بما لا خلاف فيه دون مافيه الخلاف، وقد علمنا أن من شرط وجوب الإعلام بالشئ والاطلاع عليه فقد العلم ووقوع الريب ممن يعلم بذلك ويطلع عليه، فلا بد إذن من أن يكون ما علقنا نحن الشرط به وجعلنا الريبة واقعة فيه مراداً، وإذا ثبت ذلك لم يجز أن يعلق الشرط بشئ آخر مما ذكره أو غيره؛ لأن الكلام يستقل بتعلق الشرط بما ذكرنا أنه لا خلاف فيه، ولا حاجة به بعد الاستقلال إلى أمر آخر، ألا ترى أنه لو استقل بنفسه لما جاز اشتراطه، فكذلك إذا استقل مشروطاً بشئ لا خلاف فيه، فلا يجب تجاوزه ولا تخطيه إلى غيره.

(١) ليس في «الف» و«ب».

مسألة

[١٨٩]

[عدة الحامل لو طلقت]

ومتما يظن أن الإمامية مجمعة عليه ومنفردة به: القول بأن عدة الحامل المطلقة أقرب الأجلين، وتفسير ذلك أن المطلقة إذا كانت حاملاً ووضعت قبل مضي الأقرء الثلاثة فقد بانت بذلك، وإن مضت الأقرء الثلاثة قبل أن تضع حملها بانت بذلك أيضاً.

وقد بينا في جواب المسائل الواردة من أهل الموصل الفقهية^(١) أنه ما ذهب جميع أصحابنا إلى هذا المذهب ولا أجمع العلماء متا عليه، وأكثر أصحابنا يفتي بخلافه ويذهب إلى أن عدة من ذكرنا حالها وضعها الحمل^(٢)، وأن من ذهب إلى خلاف ما نصرنه إنما عوّل على خبر يسريه زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام)^(٣)، وقد بينا أنه ليس بحجة توجب العلم، وسلمناه مع ذلك وتأولناه، واستوفينا هناك من الكلام ما لا طائل في إعادته هاهنا.

وفي الجملة: فإذا كانت هذه المسألة مما لا^(٤) يجمع أصحابنا عليها ويختلفون فيها، فهي خارجة عما بنينا هذا الكتاب عليه.

فإن قيل: فما حجتكم على كل حال على أن عدة المطلقة إذا كانت حاملاً هي وضعها للحمل دون الأقرء؟ فإن احتججتم بقوله تعالى: «وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن»^(٥) عورضتم بعموم قوله تعالى: «والمطلقات يتربصن

(١) رسائل المرتضى: ج ١/ ١٨٦.

(٢) مختلف الشيعة: كتاب الطلاق ص ٦١٨ م ٢٧.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ج ٣/ ٥٠٩ ح ١.

(٤) في «الف»: لم.

(٥) سورة الطلاق: الآية ٤.

بأنفسهن ثلاثة قروء»^(١).

والجواب عن ذلك أنه لا خلاف بين العلماء في أن آية وضع الحمل عامة في المطلقة وغيرها، وأنها ناسخة لما تقدمها، ومما يكشف عن ذلك أن قوله تعالى: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن»^(٢) إنما هو في غير الحوامل؛ فإن^(٣) من استبان حملها لا يقال فيها: لا يحل لها أن تكتم ما خلقه الله في رحمها، وإذا كانت هذه خاصة في غير الحوامل لم تعارض آية الوضع، وهي عامة في كل حامل من مطلقة وغيرها.

مسألة

[١٩٠]

[عدة الحامل المتوفى عنها زوجها]

ومتما انفردت به الإمامية: أن عدة الحامل المتوفى عنها زوجها أبعد الأجلين، وتصوير هذه المسألة أن المرأة إذا كانت حاملاً فتوفى عنها زوجها، ووضعت حملها قبل أن تنقضي العدة أربعة أشهر وعشرة أيام، لم تنقض بذلك عدتها حتى تمضي أربعة أشهر وعشرة أيام، فإن مضت عنها أربعة أشهر وعشرة أيام ولم تضع حملها لم يحكم لها بانقضاء العدة حتى تضع الحمل، فكان العدة تنقضي بأبعد هذين الأجلين مدة إما مضي الأشهر أو وضع الحمل.

وهذه المسألة يخالف فيها الإمامية جميع الفقهاء في أزماننا هذه^(٤)؛ إلا أن الفقهاء يحكون في كتبهم ومسائل خلافهم خلافاً قديماً فيها، وأن أمير المؤمنين

(١) و(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٣) في «الف»: لأن.

(٤) في «الف» و«ب»: زماننا هذا.

(صلوات الله عليه) وعبد الله بن عباس (رحمة الله عليهما) كانا يذهبان إلى مثل ما فتيتي به الإمامية الآن فيها^(١).

والحجة للإمامية: الإجماع المتردد في هذا الكتاب، وأيضاً فإن عدة عبادة يستحق بها الثواب، وإذا بعد مداها زادت مشقتها وكثر الثواب عليها ومن وضعت حملها عقيب وفاة زوجها لامشقة عليها في العدة، وإذا مضت عليها أربعة أشهر وعشرة أيام كانت المشقة أكثر والثواب أوفر، فقولنا أولى من قولهم. فإن احتجوا بظاهر قوله تعالى: «وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن»^(٢) وأنه عام في المتوفى عنها زوجها وغيرها، عارضناهم بقوله تعالى: «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً»^(٣)، وأنه عام في الحامل وغيرها. ثم لو كانت آيتهم التي ذكروها عامة الظاهر جاز أن نخصها بدليل، وهو إجماع الفرقة المحقة الذي قد بينا أن الحجة فيه.

مركز تحقيق كتاب توتير علوم اسلامی

مسألة

[١٩١]

[أقل زمان لعدة الطلاق]

ومما انفردت الإمامية به: القول بأن أقل ما يجوز أن ينقضي به عدة المطلقة التي تعتد بالأقراء ما زاد على ستة وعشرين يوماً ولو بساعة أو دونها. مثال ذلك: أن يكون طلقها زوجها وهي طاهر، فحاضت بعد طلاقه

(١) تفسير القرطبي: ج ٣/ ١٧٤، تفسير ابن كثير: ج ٤/ ٣٨١، تفسير الرازي: ج ٣٠/ ٣٥، المغني (لابن قدامة): ج ٩/ ١١٠، عمدة القاري: ج ٢٠/ ٣٠٤، المبسوط (للسرخسي): ج ٦/ ٣١.

(٢) سورة الطلاق: الآية ٤.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٣٤.

لها^(١) بساعة، فتلك الساعة إذا كانت في الطهر فهي محسوبة لها قرءاً واحداً، ثم حاضت ثلاثة أيام وهي أقل أيام الحيض، وطهرت بعدها عشرة أيام وهي أقل الطهر، ثم حاضت بعد ذلك ثلاثة أيام، وطهرت بعدها عشرة أيام، ثم حاضت، فعند أول قطرة تراها من الدم فقد بانت. وباقي الفقهاء يخالف في ذلك.

أما الشافعي وإن كان قوله في القرء أنه الطهر مثل قولنا، واحتسب أيضاً للمرأة بالطهر الذي يقع فيه الطلاق حسب ماذهب إليه، فإنه يذهب إلى أن أقل الطهر خمسة عشر يوماً^(٢)، فأقل ما تنقضي به العدة على مذهبه اثنان وثلاثون يوماً ولحظتان^(٣).

مثال ذلك: أن يطلقها في آخر جزء من أجزاء طهرها، ثم تحيض، فيحصل لها قرء بذلك، ثم تحيض يوماً وليلة وهو أقل الحيض عنده^(٤)، ثم تطهر خمسة عشر يوماً وهو أقل الطهر عنده، ثم تحيض يوماً وليلة، ثم تطهر خمسة عشر يوماً، ثم يبتدئ بها الحيض لحظة واحدة، فتنقضي عدتها باثنين وثلاثين يوماً ولحظتين.

فأما أبو يوسف ومحمد فإنهما ذهبا إلى أن أقل ما يمكن أن تنقضي به العدة تسعة وثلاثون يوماً ولحظة واحدة^(٥)؛ لأنه يطلقها في آخر جزء من الطهر، فتحيض عقيبها ثلاثة أيام وهو أقل الحيض عندهما^(٦)، ثم تطهر خمسة عشر يوماً

(١) في «الف» و«ب»: بعد طلاقها.

(٢) و(٣) الأم: ج ١/٦٤؛ ج ٥/٢١٠، المحلى: ج ١٠/٢٧٣.

(٤) سنن الترمذي: ج ١/٢٢٨.

(٥) المحلى: ج ١٠/٢٧٣.

(٦) المبسوط (للسرخسي): ج ٣/١٤٨، أحكام القرآن (للجصاص): ج ١/٣٣٨-٣٣٩.

وهو أقل الطهر عندهما^(١)، ثم تحيض ثلاثة أيام، ثم تطهر خمسة عشر يوماً، ثم تحيض ثلاثة أيام، ثم تطهر لحظة واحدة.

وأبو حنيفة يذهب إلى أن أقل ما تنقضي به العدة ستون يوماً ولحظة واحدة^(٢)؛ لأنه يعتبر أكثر الحيض وأقل الطهر، وأكثر الحيض عنده عشرة أيام^(٣)، فكأنه يطلقها في آخر أجزاء الطهر، ثم تحيض عشرة أيام، وتطهر خمسة عشر يوماً، ثم تحيض عشرة أيام، وتطهر خمسة عشر يوماً، ثم تحيض عشرة أيام، ثم تطهر لحظة واحدة.

والحجة لما ذهبنا إليه: بعد إجماع الفرقة المحقة عليه، أن الله تعالى أمر المطلقة بالترتب ثلاثة أقراء، والصحيح عندنا أن القرء المراد في الآية هو الطهر دون الحيض، وصح أيضاً أن أقل الحيض ثلاثة أيام وأقل الطهر عشرة أيام، وقد دللنا في باب الحيض من هذا الكتاب^(٤) على أن أقل الطهر هو عشرة أيام، ودللنا فيما كنا أمليناه من مسائل الخلاف^(٥) المفرد^(٦) على أن أقل الحيض ثلاثة أيام، ولم يبق إلا أن ندلّ على أن القرء هو الطهر.

والذي يدلّ على ذلك بعد الإجماع المتكرر، أن لفظة القرء في وضع اللغة مشتركة بين الحيض والطهر، وقد نصّ القوم^(٧) على ذلك في كتبهم، ومما يوضح صحة الاشتراك أنها مستعملة في الأمرين بغير شك ولا دفاع، وظاهر الاستعمال للفظه بين شيئين يدلّ على أنها حقيقة في الأمرين إلى أن يقوم دليل

(١) أحكام القرآن (للجصاص): ج ١/٣٤٤.

(٢) و (٣) المحلى: ج ١٠/٢٧٣.

(٤) في ص ١٢٥.

(٥) لا يوجد كتابه لدينا.

(٦) في «الف» و«ب»: المفردة.

(٧) القاموس المحيط: ج ١/٢٤.

يقهر على أنها مجاز في أحدهما.

وإذا ثبت أنها حقيقة في الأمرين، فلو خَلينا والظاهر لكان يجب انقضاء عِدَّة المطلقة بأن يمضي عليها ثلاثة أقرأ من الحيض والطهر معاً لوقوع الاسم على الأمرين، غير أن الأمة أجمعت على أنها لا تنقضي إلا بمرور ثلاثة أقرأ من أحد الجنسين إما من الطهر أو الحيض، وإذا ثبت ذلك وكانت الأطهار التي نعتبرها تسبق ما يعتبره أبو حنيفة وأصحابه؛ لأنه إذا طلقها وهي طاهر انقضت عدتها عندنا وعند الشافعي بدخولها في الحيضة الثالثة، وعندهم تنقضي بانقضاء الحيضة الثالثة، وإذا سبق ما يعتبره لما يعتبرونه والاسم يتناوله وجب انقضاء العدة به. فأما الشافعي وإن وافقنا في هذه الجملة، فقولنا إنما كان أولى من قوله؛ لأنه يذهب إلى أن أقل الطهرين الحيضتين خمسة عشر يوماً، وذلك عندنا باطل، فلهذا الوجه اختلف قولنا فيما تنقضي به العدة.

فإن قيل: قد ذهب بعض أهل اللغة^(١) إلى أن القرء مشتق من الجمع، من قولهم: قرئت الماء في الخوض: إذا جمعته، وقرأته أيضاً بالهمز، وذهب آخرون^(٢) إلى أن المراد به الوقت، واستشهدوا بقول أهل اللغة: اقرأ الأمر: إذا حان وقته، فإن كان الأصل الجمع فالحيض أحق به؛ لأن معنى الاجتماع لا يوجد إلا في الحيض دون الطهر، وإن كان الأصل الوقت فالحيض أيضاً أحق به؛ لأن الوقت إنما يكون وقتاً لما يتجدد ويحدث، والحيض هو الذي يتجدد، والطهر ليس بمتجدد بل هو الأصل ومعناه عدم الحيض.

فالجواب أن أهل اللغة قد نصوا على أن القرء من الأسماء المشتركة بين الطهر والحيض، وأنها من الألفاظ الواقعة على الصدين، ومن لا يعرف ذلك

(١) النهاية (لابن الأثير): ج ٤/٣٠، أحكام القرآن (للجصاص): ج ١/٣٦٥.

(٢) أحكام القرآن (للجصاص): ج ١/٣٦٤، المغني (لابن قدامة): ج ٩/٨٢.

لا يكلم فيما طريقه اللغة، وهذا القدر كاف في بطلان السؤال.

ومما قيل: إن معنى الاجتماع حاصل في حال الطهر؛ لأن الدم يجتمع في حال الطهر ويرسله الرحم في زمان الحيض، فأما الوقت فقد يكون للطهر والحيض معاً، وليس أحدهما بالوقت أخص من الآخر.

وقولهم: إن الحيض حادث والطهر ليس بحادث، وإنما هو ارتفاع الحيض، فالحيض أشبه بالوقت من الطهر، ليس بشيء؛ لأن الوقت يليق بكل متجدد من حدوث أمر وارتفاع أمر، ألا ترى أن الحمى توقفت بوقت وهي حادثة، وارتفاعها وزوالها يوقتان بوقت من حيث كانا متجددين.

فإن قيل: ظاهر القرآن يقتضي وجوب استيفاء المعتدة لثلاثة أقرأ كوامل، وعلى قولكم الذي شرحتموه لا تستوفي ثلاثة أقرأ، وإنما يمضي عليها قرآن وبعض الثالث، ومن ذهب إلى أن القرء الحيض يذهب إلى أنها تستوفي ثلاث حيض كوامل.

فالجواب أن كل من ذهب إلى أن القرء هو الطهر يذهب إلى أنه يُعتد^(١) بالطهر الذي وقع فيه الطلاق، ولأحد من الأمة يجمع بين القول بأن القرء هو الطهر وأنه لابد من ثلاثة أقرأ كوامل، فلو سلمنا أن ظاهر الآية يقتضي كمال الأقرأ الثلاثة لجاز الرجوع عن هذا الظاهر بهذه الدلالة^(٢).

ومما يجاب به أيضاً أن القرء في اللغة إسم لما اعتيد إقباله وما اعتيد إدباره؛ لأنهم يقولون: اقرأ النجم: إذا طلع، وقرأ: إذا غاب، والأقرأ المذكورة في الآية هو إسم لإدبار الأطهار، فعلى ما ذكرناه يحصل للمعتدة إدبار ثلاثة أطهار، فتستوفي على ذلك أقرأ ثلاثة.

(١) في «ألف» و «ب»: أنها تعتد.

(٢) في «ألف» و «ب»: الأدلة.

ومتما قيل أيضاً: إنّ القرء إذا كان من أسماء الزمان عبّر باسم الثلاثة منه عن الاثنين وبعض الثالث، كما قال تعالى: «الحج أشهر معلومات»^(١)، وأشهر الحج شهران وبعض الثالث.

وأيضاً فإنّ من كتب كتاباً جاز أن يقول: لثلاث خلون وإن كان قد مضى يومان وبعض الثالث وكذلك يقول: لثلاث بقين وإن كان قد بقي يومان وبعض الثالث.

ويمكن أن يقال في ذلك: مجاز، وحمل الآية على الحقيقة أولى، فالجواب الأول الذي اعتمدناه أولى.

فإن استدّلوا على أنّ القرء هو الحيض، بأن الصغيرة والآيسة من الحيض ليستا من ذوات الأقراء بلا خلاف وإن كان الطهر موجوداً فيها، ويقال للتي تحيض: إنها من ذوات الأقراء، فذلك على أنّ القرء هو الحيض.

فالجواب عنه أنّ القرء اسم للطهر الذي يتعقبه الحيض، وليس باسم لما لا يتعقبه حيض، فالصغيرة والآيسة ليس لهما قرء لأنّه لا طهر لهما يتعقبه حيض. فإن استدّلوا بما يروى عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله لفاطمة بنت أبي حبيش: دعي الصلاة أيام أقرأئك^(٢)، وهذا لا شبهة في أنّ المراد به الحيض دون الطهر.

فالجواب عنه أنّ أخبار الآحاد غير معمول بها في الشريعة، وبعد فيعارض هذا الخبر بقوله (عليه السلام) في خبر ابن عمر: إنّما الستة أن تستقبل بها الطهر ثم تطلقها في كلّ قرء تطليقة^(٣)، فقد ورد الشرع باشتراك هذا الاسم بين الطهر والحيض.

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٧.

(٢) سنن أبي داود: ج ١ ص ٧٢ ح ٢٨٠.

(٣) سنن الدارقطني: ج ٤/٣١ ح ٨٤، نصب الراية: ج ٣/٢٢٠.

مسألة

[١٩٢]

ومما يظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ الإحدا لا يجب على المطلقة وإن كانت بائناً. والإحدا: هو أن تمتنع المرأة من الزينة بالكحل والامتشاط والخضاب ولبس المصبوغ والمنقوش وما جرى مجرى ذلك من ضروب الزينة. وقد وافق الامامية في ذلك قول الشافعي الجديد ومالك والليث بن سعد^(١)، وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري: على المطلقة المبتوتة من الإحدا مثل ما على المتوفى عنها زوجها^(٢).

دليلنا: إجماع الطائفة المحقة، وأيضاً فإنّ الإحدا حكم شرعي، والأصل انتفاء الأحكام الشرعية، فمن أثبتها كان عليه الدليل، وإنما أوجبنا الإحدا على المتوفى عنها زوجها وخرجنا عن حكم الأصل بدليل ليس هو هاهنا ثابتاً.

مسألة
مركز تحقيق العلوم الإسلامية
[١٩٣]

[أكثر الحمل]

ومما انفردت به الامامية: القول بأنّ أكثر مدة الحمل سنة واحدة. وخالف باقي الفقهاء في ذلك.

فقال الشافعي: أكثر الحمل أربع سنين^(٣).
وقال الزهري والليث وربيعه: أكثره سبع سنين^(٤).

(١) بداية المجتهد: ج ٢ ص ١٣٢، المغني (لابن قدامة): ج ٩ ص ١٧٨، المجموع: ج ١٨ ص ١٨١، ١٨٥.

(٢) الفتاوى الهندية: ج ١ ص ٥٣٣، بداية المجتهد: ج ٢ ص ١٣٢، المبسوط (للرخسي): ج ٦ ص ٣٢.

(٣) الشرح الكبير: ج ٩ ص ٨٦، المغني (لابن قدامة): ج ٩ ص ١١٦، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٣٨٧.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج ٩ ص ١١٦، الشرح الكبير: ج ٩ ص ٨٧.

وقال أبو حنيفة: أكثره سنتان^(١)، وقال الثوري والبي: أكثره سنتان^(٢). وعن مالك ثلاث روايات: إحداها مثل قول الشافعي أربع سنين، والثاني^(٣) خمس سنين، والثالث^(٤) سبع سنين^(٥). واعلم أن الفائدة في تحديد أكثر الحمل أن الرجل إذا طلق زوجته فأتت بولد بعد الطلاق لأكثر من ذلك الحد لم يلحقه، وهذا حكم مفهوم لا بد من تحقيقه.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردد، أنا نرجع في تحديد الحمل إلى نصوص وتوقيف وإجماع وطرق علمية، ولانثبته من طريق الظن، ومخالفونا يرجعون فيه إما إلى أخبار آحاد توجب الظن، أو إلى طرق اجتهدية لا توجب العلم وأكثر ما فيها الظن، فتحددنا أولى. وأيضاً فإنه لا خلاف في أن السنة مدة للحمل وإنما الخلاف فيما زاد عليها، فصار ما ذهبنا إليه مجمعا على أنه حل، وما زاد عليه إذا كان لأدليل عليه نفينا كونه حملاً؛ لأن كونه حملاً يقتضيه إثبات حكم شرعي، والأحكام الشرعية تحتاج في إثباتها إلى الأدلة الشرعية. فإن قالوا: نراعي في هذه اللفظة العادة.

قلنا: العادة والعهد فيما قلنا دون ما قالوه؛ لأننا لانعهد حملاً يكون أربع سنين ولا سبع سنين، وإنما يدعي ذلك من قوله ليس بثابت.

(١) الشرح الكبير: ج ٩ ص ٨٦، المغني (لابن قدامة): ج ٩ ص ١١٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) في «ألف» و«م»: والثانية.

(٤) في «ألف» و«م»: والثالثة.

(٥) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٣٨٧، المغني (لابن قدامة): ج ٩ ص ١١٦، المجموع: ج ١٨ ص ١٢٥، الشرح الكبير: ج ٩ ص ٨٦.

فإن قالوا: قد روى الشافعي أن ابن عجلان ولد لأربع سنين^(١). قلنا: إنما عمل في ذلك على ظنه وحسن اعتقاده في الراوي، ومثل هذا لا يجوز بالظنون، وهو معارض بما يروونه عن عائشة أنها كانت تقول: أكثر الحمل سنتان^(٢).

وروى سليم بن عباد قال: كانت عندنا امرأة بقي الحمل في جوفها خمس سنين^(٣)، وإذا تعارضت الأخبار سقط الاحتجاج بها، وثبت ما حددنا به أكثر الحمل.



(١) المغني (لابن قدامة): ج ٩ ص ١١٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) لم نعر عليه.



مرکز تحقیقات کاپتویر علوم اسلامی

کتابُ الْإِيمَانِ وَالنُّذُورِ وَالْكَفَّارَاتِ

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

كتاب الأيمان والنذور والكفارات

مسألة

[١٩٤]

[اليمين على معصية]

ومما انفردت به الإمامية: أن من حلف بالله تعالى أن يفعل قبيحاً أو يترك واجباً لم ينعقد يمينه، ولم تلزمه كفارة إذا فعل ما حلف أنه لا يفعله، أو لم يفعل ما حلف أنه يفعله. ومن عدا الإمامية يوجبون على من ذكرناه الحنث والكفارة. دليلنا: الإجماع المتردد، وأيضاً فإن انعقاد اليمين حكم شرعي بغير شبهة، وقد علمنا بالإجماع انعقاد اليمين إذا كانت على طاعة أو مباح، وإذا تعلقت بمعصية فلا إجماع ولا دليل يوجب العلم على انعقادها، فوجب نفي انعقادها لانتفاء دليل شرعي عليه. وأيضاً فإن معنى انعقاد اليمين أن يجب على الحالف فعل ما حلف أنه يفعله، أو يجب عليه أن لا يفعل ما حلف أنه لا يفعله، ولا خلاف أن الحكم مفقود في اليمين على المعصية؛ لأن الواجب عليه أن لا يفعلها، فكيف تنعقد يمين يجب عليه أن لا يفي بها وأن يعدل عن موجبها؟

فإن قيل: ليس معنى انعقاد اليمين ما ادعيتم، بل معناه وجوب الكفارة متى خالف أو حنث.

قلنا: هذا غير صحيح؛ لأن وجوب الكفارة وحكم الحنث يتبعان^(١) انعقاد

(١) في باقي النسخ: إنها يتبعان.

اليمين؛ لأننا إننا نلزمه الكفارة لأجل خلافه ليمين انعقدت، فكيف نفسر الانعقاد بلزوم الكفارة وهو مبني عليه وتابع له؟

والذي يكشف عن صحة ما ذكرناه أن الله تعالى أمرنا بأن نحفظ أيماننا ونقيم عليها بقوله تعالى: «واحفظوا أيمانكم»^(١)، وبقوله: «أوفوا بالعقود»^(٢)، فاليمين المنعقدة هي التي يجب حفظها والوفاء بها، ولا خلاف أن اليمين على المعصية بخلاف ذلك، فيجب أن تكون غير منعقدة، فإذا لم تنعقد فلا كفارة فيها.

وأيضاً فإن من حلف أن يفعل معصية ثم لم يفعلها هو [بأن لم يفعلها]^(٣) مطيع لله تعالى فاعل لما أوجبه عليه، فكيف يجب عليه كفارة فيما أطاع الله تعالى فيه وأدى الواجب به؟ وإنما وجبت الكفارة على من أثم بمخالفة يمينه وحنث لتحط عنه الكفارة الاثم والوزر.

فإن قيل: فقد روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: من حلف على شيء فرأى ما هو خير منه فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه^(٤). قلنا: هذا خبر واحد لا يوجب علماً ولا يقتضي قطعاً، وإنما تثبت الأحكام بما يقتضي العلم، ولنا من أخبارنا^(٥) التي نروها عن أئمتنا (عليهم السلام) ما لا يحصى من المعارضة مما يتضمن التصريح بسقوط الكفارة.

(١) سورة المائدة: الآية ٨٩.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

(٣) ساقط من «ب».

(٤) سنن الدارمي: ج ٢ ص ١٨٦، سنن ابن ماجه: ج ١ ص ٦٨١، سنن البيهقي: ج ١٠ ص ٣٢٢،

الموطأ: ج ٢ ص ٤٧٨، سنن أبي داود ج ٢ ص ١٠٩، المستدرک: ج ٤ ص ٣٠١، سنن النسائي:

ج ٢ ص ١٤٤، صحيح البخاري: ج ٢ ص ٩٩٥، صحيح مسلم: ج ٢ ص ٤٨.

(٥) الاستبصار: ج ٤ ح ٣-٥ ص ٤١-٤٢، التهذيب: ج ٨ ح ٣٥-٣٧ ص ٢٨٤، الكافي: ج ٧ ص ٤٤٣.

ويعارض هذا الخبر بما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) في حديث عمر أنه قال: وليأت الذي هو خير وكفارتها تركها^(١)، يعني (عليه السلام) ترك المعصية؛ لأن الكفارة لما كانت لإزالة الإثم، وترك المعصية إذا كان واجباً فلا إثم عليه فيه، فقد قام مقام الكفارة.

ونحن نستعمل الخبرين المرويين عنه (عليه السلام)، فنحمل قوله: وليكفر على الاستحباب والندب، والمخالف لنا لا يمكنه على مذهبه استعمال الخبر المتضمن سقوط الكفارة وأن كفارتها تركها.

مسألة

[١٩٥]

[الو حلف بالطلاق أو الظهار أو العتق أو الصدقة]

ومما انفردت به الإمامية: أن القائل إذا قال: إن فعلت كذا فامرأتني طالق أو هي عليّ كظهر أمي أو عبيدي حرّ أو مالي صدقة، لم يكن كلّ ذلك يميناً يلزم فيها الحنث والكفارة. وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقالوا: متى حنث لزمه الظهار^(٢) والعتق^(٣).

وقال أبو حنيفة: إذا حلف بصدقة جميع ماله ثم حنث فعليه أن يتصدق بجميعه^(٤)، وقال الشافعي: يجب عليه إذا حنث كفارة يمين^(٥)، وقال مالك: يخرج من ماله الثلث إذا حنث^(٦).

(١) سنن أبي داود: ج ٢ ص ١١٦، سنن ابن ماجه: ج ١ ص ٦٨٢.

(٢) في «ألف» و«ب»: الطلاق والظهار.

(٣) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٢ ص ٢٩٥.

(٤) بداية المجتهد: ج ١ ص ٤٤٧.

(٥) بداية المجتهد: ج ١ ص ٤٤٦، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١١٣.

(٦) بداية المجتهد: ج ١ ص ٤٤٧.

وقد روي موافقة الشيعة عن ابن عباس (رحمه الله) وطاووس والشعبي، وأنه لا شيء على من حلف بذلك ثم حنث^(١).

أما الدلالة على أن الطلاق والظهار لا يقعان مشروطين فقد تقدم في هذا الكتاب^(٢)، وأما العتق والصدقة ففي أصحابنا من يفتي بأنه إن أخرج ذلك القول مخرج اليمين كان لغواً باطلاً لا حكم له، وإن أخرجه مخرج النذر كان له حكم النذر، ووجب عليه العتق والصدقة إذا كان ما علقه به من الشرط.

وهذا غير صحيح؛ لأن النذر عند جميع أصحابنا من شرطه أن يقول الناذر: لله تعالى عليّ كذا إن كان كذا، فإذا قال: عبدي حرّ إن كان كذا أو مالي صدقة، وقصد النذر دون اليمين فلا يكون ناذراً، إلا أن يقول: لله عليّ صدقة مالي وعتق عبدي، فإن لم يقل ذلك لم يكن ناذراً كما لا يكون حالفاً.

والدليل على أن ذلك ليس بيمين ولا يلزم فيه حنث: إجماع الطائفة، وإجماعهم حجة. وأيضاً فلا خلاف في أن الحالف بغير الله تعالى عاص مخالف لما شرع من كيفية اليمين، فإذا كان انعقاد اليمين حكماً شرعياً لم يقع بالمعصية المخالفة للمشروع. وأيضاً فإن الأصل براءة الذمة من الحقوق، ومن أثبت ذلك كان عليه الدليل.

فإن احتج أبو حنيفة بقوله تعالى: «ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن»^(٣) الآية، وأنه تعالى ذمهم على مخالفة نفس ما عاهدوا عليه . فالجواب أننا لا نسلم أن ذلك عهد، فمن ادعى أن له حكم العهد فعليه

(١) لم نعرّضه عليه.

(٢) في ص ٢٩٨ و٣٢١.

(٣) سورة التوبة: الآية ٧٥.

الدلالة^(١). وبعد فإن أكثر أصحابنا يقولون: إن قوله: عليّ عهد الله ليس بيمين .

مسألة

[١٩٦]

[كفارة مخالفة العهد]

ومتما انفردت به الإمامية: أن القائل إذا قال: عليّ عهد الله أن لا أفعل محرماً ففعله، أو أن أفعل طاعة فلم يفعلها، أو ذكر شيئاً مباحاً ليس بمعصية ثم خالف، أنه يجب عليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً، وهو مختار بين الثلاث. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك .

فعند أبي حنيفة ومالك أن هذا القول يمين يجب فيه ما يجب في حنث اليمين^(٢).

وقال الشافعي: إن نوى بذلك اليمين كان يميناً، ومتى لم ينو لم يكن يميناً^(٣). دليلنا: إجماع الطائفة المحقة. وإن شئت أن تقول: قد ثبت أن من حلف على أن يفعل فعلاً هو معصية أنه يجب عليه أن لا يفعله ولا كفارة تلزمه، وكل من قال بسقوط الكفارة عمّن ذكرناه قال فيمن عاهد الله تعالى ثم نكث: إن الكفارة التي ذكرناها تلزمه، ولا أحد من الأمة يفرق بين المسألتين، فنفرق بينهما خالف الإجماع.

(١) في «الف» و«م»: إقامة الدلالة.

(٢) اختلاف العلماء (للمروزي): ص ٢١٧.

(٣) اختلاف العلماء (للمروزي): ص ٢١٧، المجموع: ج ١٨/٢٣.

مسألة

[١٩٧]

[لو حنث ناسياً أو مكرهاً]

ومما يظنّ أنّ الإماميّة انفردت به - وللشافعي^(١) فيه قولان أحدهما موافق للإماميّة - أنّ من حلف بالله تعالى أن لا يدخل داراً أو لا يفعل شيئاً ففعله مكرهاً أو ناسياً فلا كفارة عليه. وألزمه باقي الفقهاء الكفارة^(٢)، إلا على أحد قولي الشافعي الذي ذكرناه.

دلّلنا على صحّة ما ذكرناه وذهبنا إليه: الإجماع المتكرّر، وأيضاً قوله تعالى: «ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به»^(٣).

فإذا قيل: الجناح هو الاثم.

قلنا: قد يعبر به في القرآن والشرعة عن الاثم وعن كلّ ثقل، فيجب حمله على الأمرين ما لم تقم دلالة.

وأيضاً فإن النسيان والإكراه يرفعان التكليف العقلي، فكيف لا يرفعان التكليف السمعي؟

وأيضاً فإن الكفارة وضعت في الشريعة لإزالة الاثم المستحق، وقد سقط الاثم عن الناسي بلا خلاف، فلا كفارة عليه.

وأيضاً فإن الفعل المحلوف عليه يتعدّر بالإكراه والنسيان كما يتعدّر بفقد القدرة، فكما يرتفع التكليف مع فقد القدرة فكذلك يرتفع مع الإكراه وفقد

(١) الشرح الكبير: ج ١١ ص ١٨٤-١٨٥، بداية المجتهد: ج ١ ص ٤٣٤، المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ٢٨٩.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ١٧٤-١٧٦، البحر الزخار: ج ٥ ص ٢٤٢.

(٣) سورة الأحزاب: الآية ٥.

العلم، وكما أنّ من حلف على أن يفعل شيئاً وفقد قدرته عليه لا يلزمه كفارة، فكذلك من حلف أنّه يفعل فأكّره على أن لا يفعله أو سلب علمه، فيجب أيضاً أن لا تلزمه الكفارة؛ لارتفاع التمكن على الوجهين معاً.

ويمكن أن يعارض المخالفون في هذه المسألة بما رَووه وهو ظاهر في كتبهم ورواياتهم عن ابن عباس (رحمه الله) عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنّه قال: إنّ الله تعالى تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه^(١).

وليس لهم أن يحملوا الخبر على إثم الخطأ والنسيان دون حكمهما؛ لأنّ الواجب حمله عليهما معاً إلا أن تقوم دلالة، ألا ترى أنّ رفع الخطأ والنسيان نفسيهما لا يمكن أن يراد بالخبر، وإنّما المراد ما يرجع إلى الخطأ والنسيان من حكم أو إثم، وليس حملهما على أحدهما بأولى من الآخر، فيجب حمله عليهما.

مسألة

[١٩٨]

[لو حلف على الترك حيناً]

ومّا يجوز أن يظنّ بالامامية الانفراد به: أنّ من حلف أن لا يكلم زيداً حيناً وقع على ستة أشهر. وقد وافق الامامية أبو حنيفة^(٢) في ذلك، والشافعي يذهب إلى أنّ الحين يقع على الأبد^(٣)، وقال مالك: الحين سنة واحدة^(٤). والذي يجب تحقيقه أنّ هذا القائل إذا كان عني^(٥) بالحين زماناً بعينه فهو

(١) سنن البيهقي: ج ٧ ص ٣٥٦ وج ٨ ص ٢٣٥، سنن ابن ماجه: ج ١ ص ٦٥٩.

(٢) الفتاوى الهندية: ج ٢ ص ١٠٥.

(٣) المجموع: ج ١٨ ص ١٠٣، المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ٣٠٢.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ٣٠٢، المجموع: ج ١٨ ص ١٠٤.

(٥) في «ألف»: نوى.

على مانواه، وإن أطلق القول عارياً من نية كان عليه^(١) ستة أشهر.
دليلنا على صحة مذهبنا: الإجماع المتردد.

وإذا كان إسم الحين يقع على أشياء مختلفة فيقع على الزمان، كما في قوله تعالى: «فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون»^(٢)، وإنما أراد زمان الصباح والمساء كله.

ورأيت بعض متقدمي شيوخ^(٣) أصحاب أبي حنيفة يحمل هذه الآية على أن المراد بها ساعة واحدة، فكأنه قال سبحانه: ساعة تمسون وساعة تصبحون^(٤). وهذا غلط فاحش منه لا يخفى.

ومما يقع عليه أيضاً إسم الحين أربعون سنة، قال الله تعالى: «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً»^(٥)، فذكر المفسرون^(٦) أنه تعالى أراد أربعين سنة.

ويقع أيضاً إسم الحين على وقت مبهم، قال الله تعالى: «ومتّعناهم إلى حين»^(٧).

ويقع على ستة أشهر، قال الله تعالى: «تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها»^(٨)، وروي عن ابن عباس (رحمه الله): أن المراد ستة أشهر^(٩)، وقال

(١) في باقي النسخ: على.

(٢) سورة الروم: الآية ١٧.

(٣) ساقط من باقي النسخ.

(٤) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣ ص ١٨٢.

(٥) سورة الإنسان: الآية ١.

(٦) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣ ص ١٨٢.

(٧) سورة يونس: الآية ٩٨.

(٨) سورة إبراهيم: الآية ٢٥.

(٩) المجموع: ج ١٨ ص ١٠٤، أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣ ص ١٨٣.

غير ابن عباس: سنة^(١).

ومع اشتراك اللفظ لابد من دلالة في حمله على البعض، ولما نقلت الامامية عن أئمتها (عليهم السلام) أنه ستة أشهر وأجمعوا عليه، كان ذلك حجة في حمله على ما ذكرناه.

وأبو حنيفة مع اعترافه باحتمال اللفظ للمعاني المختلفة كيف حمله على ستة أشهر بغير دليل مرجح؟ واللفظ يحتمل ذلك ويحتمل غيره، وكذلك مالك، وأما الشافعي فهو أعذر منها؛ لأنه لما رأى الاشتراك حمله على التأييد.

مسائل النذر

مسألة

[١٩٩]

اللفظ النذر

ومما انفردت الامامية به: أن النذر لا ينقد إلا بأن يقول الناذر: لله عليّ كذا وكذا بهذا اللفظ، فإن خالف هذه الصيغة وقال: عليّ كذا وكذا ولم يقل: لله عز وجل، لم ينقد نذره.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(٢)، وقد روي عن الشافعي وأبي ثور^(٣) موافقة الامامية في ذلك.

دليلنا على ما ذهبنا إليه: الإجماع الذي تكرر، وأيضاً فلا خلاف في أنه إذا

(١) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣ ص ١٨٢، المجموع: ج ١٨ ص ١٠٤.

(٢) المجموع: ج ٨ ص ٤٥١.

(٣) الهداية: ج ٢ ص ٨٦.

قال باللفظ الذي ذكرناه يكون ناذراً، وانعقاد النذر حكم شرعي لا بد فيه من دليل شرعي، وإذا خالف ما ذكرناه فلا دليل على انعقاده ولزوم الحكم به. وأيضاً فإن الأصل براءة الذمة من حكم النذر، فمن ادعى مع اللفظ المخالف لقولنا وجوبه في الذمة فعليه الدليل.

مسألة

[٢٠٠]

[نذر المعصية]

ومما كأن^(١) الامامية منفردة به: أن النذر لا يصح في معصية ولا بمعصية، ولا تكون المعصية فيه سبباً ولا مسبباً، فأما كون المعصية سبباً فمثاله: أن ينذر أنه إن شرب خمرأ أو ارتكب قبيحاً أعتق عبده، ومثال كون المعصية مسبباً: أن يعلق بما يبلغه من غرضه أن يشرب خمرأ أو يرتكب قبيحاً.

والشافعي يوافق الشيعة في أن نذر المعصية لا كفارة فيه^(٢)، وما كان عندي أنه يوافقنا في إبطال كون المعصية سبباً حتى قال لي^(٣) بعض شيوخ الشافعية: إن الشافعي يوافقنا أيضاً في ذلك^(٤).

والدلالة على قولنا: بعد إجماع الطائفة، أن لزوم النذر حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي، وقد علمنا أن السبب أو المسبب إذا لم يكن معصية انعقد النذر ولزم الناذر حكمه بلا خلاف، فمن ادعى مثل ذلك في المعصية فعليه الدلالة.

(١) في باقي النسخ: كانت.

(٢) المجموع: ج ٨ ص ٤٥٢.

(٣) ساقط من «ألف» و«ب».

(٤) بداية المجتهد: ج ١ ص ٤٤٢، المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ٣٣٤.

وأيضاً فمعنى قولنا في انعقاد النذر أنه يجب على الناذر فعل ما أوجبه على نفسه، وإذا علمنا بالإجماع أن المعصية لا تجب في حال من الأحوال، علمنا أن النذر لا ينعقد في المعصية.

ويجوز أن يعارض المخالفون بالخبر الذي يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: لا نذر في معصية^(١)، ولم يفرق بين أن تكون المعصية سبباً أو مسبباً.

مسألة

[٢٠١]

[كفارة النذر]

ومتما انفردت به الإمامية: أن من خالف النذر حتى فات فعله كفارة، وهي عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً، وهو مختار في ذلك، فإن تعذر عليه الجميع كان عليه كفارة يمين. وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا هذه الكفارة^(٢).

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد. وإن شئت أن تبنيه على بعض المسائل المتقدمة، فتقول: كل من ذهب إلى أن قول القائل: مالي صدقة أو امرأتي طالق إن كان كذا أنه لا شيء يلزمه وإن وقع الشرط، أوجب عنده^(٣) الكفارة على من لم يف بنذره، والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع. ١٨ وإن شئت أن تقول: كل من منع انعقاد النذر على معصية أو بمعصية على

(١) نصب الراية: ج ٣ ص ٣٠٠، صحيح مسلم: ج ٢ ص ٤٥.

(٢) المجموع: ج ٨ ص ٤٦٠.

(٣) ساقط من «ألف» و«ب».

كلّ حال، أوجب هذه الكفارة فيمن فوت نفسه نذره.
ولا يلزم على ذلك أنّ الشافعي يوافق في بطلان النذر المتعلق بالمعصية؛ لأنّه لا يمنع منه على كلّ حال ويشطره بالاجتهاد، وهو يجوز لمن أدّاه اجتهاده إلى خلافه أو استفتى من هذه حاله خلاف مذهبه، ونحن لا نجوز خلاف مذهبنا على كلّ حال، وقد شرطنا أنّ من منع ذلك على كلّ حال قد أوجب الكفارة، وهذا ما لا يوجد مع الشافعي.

[٢٠٢]

[لو نذر سعيّاً الى مشهد]

ومتما يظنّ أنّ الامامية انفردت به: القول بأنّ من نذر سعيّاً إلى مشهد من مشاهد النبيّ (عليه وآله السلام) أو أمير المؤمنين (عليه السلام) أو أحد من الأئمة (عليهم السلام) أو نذر صياماً أو صلاة فيه أو ذبيحة لزمه الوفاء به.
وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك^(١)، إلّا أنّه قد روي عن الليث بن سعد أنّه قال: متى حلف الرجل أن يمشي إلى بيت الله عزّ وجلّ ونوى بذلك مسجداً من المساجد أنّ ذلك يلزمه^{(٢)(٣)}.

دليلنا: الإجماع الذي يتكرّر، وأيضاً قول الله تعالى: «يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود»^(٤)، وهذا عقد فيه طاعة لله عزّ وجلّ وقربة.

(١) المجموع: ج ٨ ص ٤٧٧.

(٢) سنن البيهقي: ج ١٠ ص ٧٨.

(٣) في «الف» و«ب»: لزمه ذلك.

(٤) سورة المائدة: الآية ١.

وليس لهم أن يقولوا: قد أوجب على نفسه جنساً لا يجب مثله في العبادات؛ لأنّ السعي قد يجب إلى البيت الحرام، وفي مواضع الصلاة والصيام والذبح لا شبهة فيه.

ويعارضون بما يروى عنه (عليه السلام) من قوله: من نذر أن يطيع الله فليطعه^(١).

مسألة

[٢٠٣]

[الاشتراط في النذر]

ومما كأنّ الامامية منفردة به: أنّ النذر لا ينعقد حتّى يكون معقوداً بشرط متعلّق^(٢)، كأن يقول: لله عليّ إن قدم فلان أو كان كذا أن أصوم أو أتصدّق، ولو قال: لله عليّ أن أصوم أو أتصدّق من غير شرط يتعلّق به لم ينعقد نذره. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(٣)، إلّا أنّ أبا بكر الصيرفي وأبا إسحاق المروزي^(٤) ذهبوا إلى مثل ما تقولوه الامامية.

دليلنا على صحّة ذلك: الإجماع الذي تردّد، وأيضاً إنّ معنى النذر في القرآن يكون متعلّقاً بشرط، ومتى لم يتعلّق بشرط لم يستحقّ هذا الاسم، وإذا لم يكن ناذراً إذا لم يشترط لم يلزمه الوفاء؛ لأنّ الوفاء إنّما يلزم متى ثبت الاسم والمعنى. فأما استدلالهم بقوله تعالى: «أوفوا بالعقود»، وبقوله: «وأوفوا بعهد الله

(١) صحيح البخاري: ج ٢ ص ٩٩١، نصب الرأية: ج ٣ ص ٣٠٠، منن البيهقي: ج ١٠ ص ٧٥، بداية المجتهد: ج ١ ص ٤٤٢.

(٢) في «ألف» و«ب»: متعلّق به.

(٣) المجموع: ج ٨ ص ٤٥٨.

(٤) المجموع: ج ٨ ص ٤٥٨.

إذا عاهدتم»^(١)، وبما روي عنه (عليه السلام) من قوله: من نذر أن يطيع الله فليطعه، فليس بصحيح.

أما الآية فإننا لانسلم أنه مع التعري من الشرط يكون عقداً، وكذلك لانسلم لهم أن مع الخلو من الشرط يكون عهداً، والآيتان تناولتا ما يستحق إسم العقد والعهد، فعليهم أن يدلّوا على ذلك.

وأما الخبر^(٢) عن النبي (صلى الله عليه وآله) فإنه أمر بالوفاء بما هو نذر على الحقيقة، ونحن نخالف في أنه يستحق هذه التسمية مع فقد الشرط، فليدلّوا عليه.

فأما استدلالهم بقول جميل:

فليت رجالاً فيك قد نذروا دمي
وهمّوا بقتلي يابشين لقوني^(٣)
وبقول عنتر:

الشامي عرضي ولم أشتمهما
والناذرين إذا لقيتهما دمي^(٤)
وأن الشاعرين أطلقا إسم النذر مع عدم الشرط.

فن ركيك الاستدلال؛ لأنّ جميلاً ما حكى لفظ نذرهم، وإنما خبر عن أعدائه بأنهم نذروا دمه، فن أين لهم أن نذرهم الذي خبر عنه لم يكن مشروطاً؟

وكذلك القول في بيت عنتر. على أن قوله: إذا لقيتهما [أو إذا لم ألقهما]^(٥) دمي [على اختلاف الرواية]^(٦) دمي هو الشرط، فكانهم قالوا: إذا لقيناها

(١) سورة النحل: الآية ٩١.

(٢) في «الف»: الخبر المروي.

(٣) ديوان جميل بثينة: ص ٩٣.

(٤) ديوان عنتر بن شداد: ١٨، المعلقات العشرة: معلقة عنتر بن شداد ص ١٥٩.

(٥) (هـ) لو (٦) ما بين المعقوفات ساقط من «الف» و«ب».

قتلناه، فنذروا قتله والشرط فيه اللقاء له.

مسائل الكفارات

وقد مضى في صدر هذا الكتاب الكلام في المسائل التي تنفرد بها الإمامية في كفارة واطئ امرأته في الحيض^(١)، وفي باب الصوم أيضاً فيمن تعمّد أن يبقى جنباً من ليل شهر رمضان إلى نهاره^(٢)، وفي نظائر هذه المسألة من باب الصوم فوجب^(٣) فيها من الكفارة ما لا يوجبها أكثر الفقهاء، وقد بيّناها في باب مسائل الصوم وفي كفارة الجنائيات في الحرم^(٤)، ولا فائدة في إعادة ماضى، وإثما نذكر ما لم يتقدّم ذكره.



مسألة

[٢٠٤]

مركز تحقيق كتاب نهج علي (عليه السلام)

[الوطني أمته حائضاً]

ومتما انفردت به الإمامية: القول بأن من وطئ أمته وهي حائض أن عليه أن يتصدق بثلاثة أمداد من طعام على ثلاثة مساكين. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(٥).

أدليلنا: بعد الإجماع المتردد، أننا قد علمنا أن الصدقة برّ وقربة وطاعة لله تعالى، فهي داخلة تحت قوله تعالى: «افعلوا الخير»^(٦) وأمره بالطاعة فيما

(١) تقدم في ص ١٢٦.

(٢) تقدم في ص ١٨٥.

(٣) في «الف»: يوجب.

(٤) تقدم في ص ٢٤٩.

(٥) المغني (لابن قدامة): ج ١ ص ٣٥٠-٣٥٢.

(٦) سورة الحج: الآية ٧٧.

لا يحصى من الكتاب، وظاهر الأمر يقتضي الإيجاب في الشريعة، فينبغي أن تكون هذه الصدقة واجبة بظاهر القرآن، وإنما يخرج بعض ما يتناوله هذه الظواهر عن الوجوب ويثبت له حكم^(١) النذب بدليل قاد إلى ذلك، ولا دليل هاهنا يوجب العدول عن الظاهر.

مسألة

[٢٠٥]

[لوناام عن صلاة العشاء]

ومما انفردت به الامامية: القول بأن من نام عن صلاة العشاء الآخرة حتى يمضي النصف الأول من الليل، وجب عليه أن يقضيها إذا استيقظ وأن يصبح صائماً كفارة عن تفريطه. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك^(٢).
دليلنا على صحة قولنا: بعد الإجماع الذي يتردد، الطريقة التي ذكرناها^(٣) قبل هذه المسألة بلا فصل من قوله تعالى: «وافعلوا الخير» وأمره جلّ وعزّ بالطاعة على الترتيب الذي بيناه.

مسألة

[٢٠٦]

[لوجزت المرأة شعرها]

ومما انفردت به الامامية: أن على المرأة إذا جزت شعرها كفارة قتل الخطأ:

(١) ساقط من «الف».

(٢) لم نعر عليه.

(٣) في «ألف»: سلكتها.

عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين، فإن خدشت وجهها حتى تدميه كان عليها كفارة يمين. وخالف باقي الفقهاء في ذلك. ودليلنا: ما تقدم ذكره، ولا معنى لإعادته.

مسألة

[٢٠٧]

[لوشق ثوبه في موت ولده]

ومما انفردت به الإمامية: أن من شق ثوبه في موت ولد له أو زوجته كان عليه كفارة يمين. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١).
دليلنا على صحة مذهبننا: ما ذكرناه فيما تقدم في المسألتين المتقدمتين بلا فصل.

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم
مسألة
[٢٠٨]

[لوتزوج بذات بل]

ومما انفردت به الإمامية: أن من تزوج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم بذلك أن عليه أن يفارقها ويتصدق بخمسة دراهم. وخالف باقي الفقهاء في ذلك. والدليل على ذلك: ما تقدم ذكره.

* * *

مسألة

[٢٠٩]

[عتق ولد الزنا في الكفارة]

ومما يظن أن الإمامية انفردت به: القول بأن ولد الزنا لا يعتق في شيء من الكفارات. وقد روي وفاقها عن عبد الله بن عمر وعطاء والشعبي وطاووس^(١)، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك^(٢).

دليلنا: بعد إجماع الطائفة، قوله تعالى: «ولا تيمّموا الخبيث منه تنفقون»^(٣)، وولد الزنا يطلق عليه هذا الاسم.

وقد روي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنه قال: لا خير في ولد الزنا لا في لحمه ولا في دمه ولا في جلده ولا في عظمه ولا في شعره ولا في بشره ولا في شيء منه^(٤). وإجراؤه في الكفارة وإسقاط الحكم به عن الجاني ضرب كثير من الخير، وقد نفاه الرسول (صلى الله عليه وآله).

فإن تعلّقوا بظاهر قوله تعالى «فتحريز رقبة»^(٥)، قلنا: نخص ذلك بدليل كما خصصنا كلنا أمثاله بالدليل.

مسألة

[٢١٠]

[الوافطري في صوم التابع لمرض]

ومما يظن انفرد الإمامية به: القول بأن من أفطر لمرض في صوم التابع بنى

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ٣٧٢.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ٢٧٢.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٦٧.

(٤) لم نعر عليه.

(٥) سورة النساء: الآية ٩٢، والمجادلة: الآية ٣.

على ماتقدم ولم يلزمه الاستئناف. وقد وافق الامامية على هذا أحد قولي الشافعي، وله في هذه المسألة قولان، أحدهما: أن يستأنف مثل قول باقي الفقهاء، والآخر: لا يستأنف^(١).

دليلنا: الإجماع المتردد، وأيضاً فإن المرض عذر ظاهر لسقوط الفروض، وقد علمنا أنه لو أفطر بغير عذر للزمه الاستئناف ولم يجز له البناء، فلا يجوز أن يكون مثل ذلك حكمه مع العذر؛ لأن المعذور لا بد أن يخالف حكمه حكم من لا عذر له.

والقوم يفرقون بين المرض والحيض في هذا الحكم، ولا فرق بينهما عند التأمل؛ لأن لكل واحد منهما عذراً لا يقدر على دفعه والانفكاك منه.

١٠ مسألة

[٢١١]

[لوا فطر في صوم التابع لغير عذر]

ومن انفراد الامامية به: القول بأن من صام من الشهر الثاني يوماً أو أكثر من صيام الشهرين المتتابعين وأفطر من غير عذر كان مسيئاً، وجاز له أن يبني على ماتقدم من غير استئناف. وخالف باقي الفقهاء في ذلك.

دليلنا: بعد الإجماع الذي يتكرر، قوله تعالى: «وما جعل عليكم في الدين من حرج»^(٢)، وقوله تعالى: «يريد الله أن يخفف عنكم»^(٣)، وقد علمنا أن إلزام^(٤) من ذكرناه الاستئناف مشقة شديدة وخرج عظيم.

(١) المجموع: ج ١٧ ص ٣٧٣.

(٢) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٣) سورة النساء: الآية ٢٨.

(٤) في «الف»: في الزام.

كتاب
مسائل العتق والتدبير
والكتابة

كتاب مسائل العتق والتدبير والكتابة

مسألة

[٢١٢]

[القصد في العتق]

ومما انفردت به الإمامية: أن العتق لا يقع إلا بقصد إليه وتلفظ به، ولا يقع مع الغضب الشديد الذي لا يملك معه الاختيار، ولا مع الإكراه، ولا في السكر، ولا على جهة اليمين. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١).
دليلنا: بعد الإجماع من الطائفة، كل شيء دللنا به على أن الطلاق لا يقع مع هذه الوجوه التي ذكرناها، وقد تقدّم.
وإن شئت أن تقول: كل من قال من الأمة بأن الطلاق لا يقع على هذه الوجوه قال بمثله في العتق، والتفرقة بين المسألتين خلاف الإجماع.
فإن قيل: فأنتم تميزون أن يقع العتق مشروطاً، مثل أن تقول: إن شفاني الله من مرضي فعبيدي حرّ، والتدبير والمكاتبة عتق مشروط أيضاً.
قلنا: إنما أنكرنا أن يقع على جهة اليمين، مثل أن يقول: إن دخلت الدار وفعلت كذا فعبيدي حرّ، وما أنكرنا أن يقع مشروطاً في النذور والقربات.

(١) اختلاف العلماء (للمروزي): ص ١٧٥.

مسألة

[٢١٣]

[ولاء المعتق]

ومما انفردت به الامامية: أن الولاة للمعتق إنما يثبت في العنق الذي ليس بواجب بل على سبيل التبرع، فأما إذا كان العنق في أمر واجب ككفارة الظهار أو قتل أو إفطار في شهر رمضان أو نذر أو ما أشبه ذلك من جهات الواجب، فإن الولاة يرتفع فيه والمعتق سائبة لا ولاء للمعتق عليه. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١).

دليلنا: بعد الإجماع الذي يتردد، أن الولاة حكم شرعي، والأصل انتفاء الأحكام الشرعية، وإنما تثبت بالأدلة القاهرة، وقد علمنا ثبوت الولاة في عنق المتبرع، ولم يقم دليل على ثبوته في العنق الواجب، فيجب أن يكون على الأصل في انتفائه.

مركز تحقيق كتاب نهج علوم اسلامی

مسألة

[٢١٤]

[لوعنق العنق بعضاً]

ومما انفردت به الامامية القول: بأن المولى إذا علق العنق بعضاً من أعضاء عبده أي عضو كان لم يقع عتقه. وخالف باقي الفقهاء في ذلك. فذهب أبو حنيفة إلى أنه إن علق العنق بعضاً يعبر به عن الجملة كالرأس والفرج وقع العنق وإلا لم يقع^(٢).

(١) المجموع: ج ١٦ ص ٤٢.

(٢) البحر الزخار ج ٥ ص ١٩٣.

وذهب الشافعي إلى أن العتق يقع إذا علق بكل عضو من^(١) يد أو رجل وغير ذلك^(٢).

دليلنا: الإجماع المتردد، وأيضاً فإن وقوع العتق حكم شرعي لا يجوز إثباته إلا بدليل قاطع، وقد علمنا أن حكم العتق يثبت إذا علق بالجملة، ولم يقم دليل على ثبوته إذا علق بالأعضاء، فيجب أن ينفيه.

مسألة

[٢١٥]

[اعتبار القربة في العتق]

ومما انفردت به الإمامية: أن العتق لا يقع إلا إذا كان لوجه الله والقربة إليه، ولم يقصد به غير ذلك من الوجوه مثل الإضرار أو ما يخالف القربة. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(٣).

والدلالة على صحة مذهبنا: بعد إجماع الطائفة المحقة، أن العتاق حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي، ولا دليل على وقوعه مع نفي القربة.

مسألة

[٢١٦]

[عتق الكافر]

ومما انفردت به الإمامية: أن من أعتق عبداً كافراً لا يقع عتقه. وخالف

(١) في «الف»: من أعضائه من.

(٢) البحر الزخار: ج ٥/١٩٣.

(٣) المصدر السابق.

باقي الفقهاء في ذلك^(١).

والدليل على صحة مذهبننا: مامضى في المسألتين المتقدمتين، وأيضاً فإن في جعل الكافر حراً تسليطاً له على مكاره أهل الدين والإيمان، وذلك لا يجوز.

مسألة

[٢١٧]

[العبد بين شريكين]

ومما انفردت به الإمامية: أنَّ العبد إذا كان بين شريكين أو أكثر من ذلك فأعتق أحد الشركاء نصيبه انعتق ملكه من العبد خاصة، فإن كان هذا المعتق موسراً طوَّلب بابتياح حصص شركائه، فإذا ابتاعها انعتق جميع العبد، وإن كان المعتق معسراً وجب أن يستسعى العبد في باقي ثمنه، فإذا أداه عتق جميعه، فإن عجز العبد عن التكسب والسعاية كان بعضه عتيقاً وبعضه رقيقاً، وخدم ملاًكه بحساب رقه، وتصرف في نفسه بحساب ما انعتق منه. وخالف باقي الفقهاء في هذه الجملة:

فقال أبو حنيفة: إذا أعتق أحد الشريكين عتق نصيبه، ولشريكه ثلاث خيارات إن كان موسراً: إن شاء أعتق وإن شاء استسعى وإن شاء ضمن، وإن كان معسراً سعى العبد ولم يرجع على المعتق^(٢).

وقال ابن أبي ليلى: يعتق كله، وهو قول أبي يوسف ومحمد^(٣)، وإن كان

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ٢٦٢، أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣ ص ٤٢٥.

(٢) الفتاوى الهندية: ج ٢ ص ٩، مجمع الأنهر: ج ١ ص ٥٢٤، الجوهرة: ج ٢ ص ١٢٩، اختلاف العلماء: ص ٢٢٥، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٣٩٦-٣٩٧، المبسوط (للسرخسي): ج ٧ ص ١٠٣، المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٢٤٢.

(٣) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٣٩٦، المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٢٤٢.

موسراً ضمن، وإن كان معسراً سعى العبد. وهو قول الثوري والحسن بن صالح ابن حي^(١).

وحكى أبو يوسف عن ربيعة في عبد بين رجلين أعتقه أحدهما لم يجز عتقه، فإن أعتقه الآخر فقد تمّ عتقها^(٢).

وقال مالك والشافعي: إذا أعتقه أحدهما وهو موسر فقد عتق كله وضمن، فإن كان معسراً كان نصيبه رقيقاً يتصرف فيه^(٣).

وقال عثمان السبي: لاشي على المعتق إلا أن تكون جارية راتعة^(٤) تراد للوطء فيضمن ما أدخل على صاحبه من الضرر^(٥).

وحكى الطحاوي عن قوم أنهم قالوا: يعتق العبد كله ويضمن المعتق من شركائه موسراً كان أو معسراً^(٦).

ومن تأمل هذه الأقاويل المختلفة وجد قول الإمامية - كثرهم الله - على ترتيبه منفرداً عنها.

والدلالة على صحة مذهبنا: الإجماع الذي يتكرر. ثم إن القول بنفوذ العتق في نصيب المعتق لا بد منه؛ لأنه يتصرف في ملكه، وتعدّيه إلى ملك غيره لا يجوز؛ لأن من لا يملك شيئاً لا يجوز تصرفه فيه، وتبعيض العتق الذي بنيت هذه المسألة عليه لا بد منه.

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٢٤٢، اختلاف العلماء: ص ٢٢٥، الاشراف (لابن المنذر): ٣٠٥.

(٢) الجوهرة: ج ٢ ص ١٢٩، مجمع الأنهر: ج ١ ص ٥٢٤.

(٣) المدونة الكبرى: ج ٧ ص ٣٧-٣٩، الاشراف (لابن المنذر): ص ٣٠٥، اختلاف العلماء: ص ٢٢٥، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٣٩٦، المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٢٤٢.

(٤) في «الف» و«ب»: راتعة.

(٥) المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٢٤٢.

(٦) لا يوجد كتابه لدينا.

وأما الشافعي فقد صرح به فيما حكاه عنه، وكذلك أبو حنيفة أيضاً في إثبات الخيارات للشريك، إلا أنا إذا قلنا لأبي حنيفة: أرايت إذا كان المعتق معسراً وعجز العبد عن السعاية والتكسب كيف يكون الحال؟ فلا بد له عند ذلك من القول بمثل ما قلناه.

وأما الشافعي فيلزمه أن يقال له: إنها يجوز أن يكون بعضه رقيقاً وبعضه حرّاً إذا فقدت الحيلة في حرّيته، إمّا بتضمين المعتق إن كان موسراً أو بسعاية العبد إن كان المعتق معسراً، لاسيّما وأنتم كلّكم تروون عن النبي (عليه السلام) أنه قال من أعتق شقصاً من مملوك فعليه خلاصه كلّه من ملكه، فإن لم يكن له مال استسعي العبد غير مشقوق عليه^(١).

وتروون أيضاً عن النبي (صلّى الله عليه وآله) أنه قال: من أعتق شركاً له في عبد فهو حرّ كلّهُ^(٢)، وظاهر هذا الخبر يقتضي ما حكيناه عن أبي يوسف ومحمد، وذلك باطل عندنا وعند الشافعي، فثبت أنه (عليه السلام) أراد استحقاق التوصل إلى الحرّية بكلّ سبب.

فإن استدلّ الشافعي بما يروى عن النبي (صلّى الله عليه وآله) من قوله: من أعتق شقصاً له في عبده وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل، وأعطى شركاءه حصّتهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق عليه ما عتق ورقّ عليه مارق^(٣).

١٨ فالجواب أنّ هذا خبر واحد وإن كنّا لانعرفه ولاندري عدالة راويه، وقد

(١) صحيح البخاري: ج ٣ ص ١٩٠، الجامع للأصول: ج ٩ ص ٤٧، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٣٩٧، نصب الراية: ج ٣ ص ٢٨٢، سنن أبي داود: ج ٤ ص ٣٢، سنن الترمذي: ج ٣ ص ٦٣٠، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ١٢٨٨، سنن الدارقطني: ج ٢ ص ٤٧٧.

(٢) صحيح البخاري: ج ٣ ص ١٨٩، الجامع للأصول: ج ٩ ص ٤٦.

(٣) نصب الراية: ج ٣ ص ٢٨٣.

بيننا في غير موضع أن أخبار الآحاد العدول لا تقبل في أحكام الشريعة.
وإنما يصلح أن يحتج بهذا الخبر الشافعي على أبي حنيفة؛ لأنها مشتركان في
قبول أخبار الآحاد.

وأبو حنيفة يجيب عن هذا الخبر بأن يقول: إنَّ العبد رقيق إلى أن يؤدي
بالسعاية ما عليه، كما أنه كذلك إلى أن يعتقه صاحبه.
ولنا على ما نذهب إليه أن نتأول ذلك على من عجز عن السعاية من العبيد
فإنه يبقى بعضه رقيقاً لا محالة. وهذا التأويل أولى من تأويل أبي حنيفة؛ لأنه لو
أطلق عليه إسم الرق إلى أن يسعى لجازبيه وهبته، وعنده لا يجوز ذلك.

مسائل في التدبير

مسألة

مركز تحقيق كتاب توطير علوم إسلامي
[٢١٨] [الفصل في التدبير]

ومما انفردت به الإمامية: أن التدبير لا يقع إلا مع قصد إليه وإختيار له،
ولا يقع على غضب ولا إكراه ولا سكر ولا على جهة اليمين، وتكون القربة إلى الله
تعالى هي المقصودة به دون سائر الأغراض. وخالف باقي الفقهاء في هذه
المسائل^(١).

والدلالة على صحة مذهبنا فيها كلها: ما قدمناه في باب العتاق
وشروطه، وأنه لا يقع على هذه الوجوه التي قلنا إنه لا يقع عليها، والطريقة في
الأمرين واحدة.

(١) البحر الزخار: ج ٥ ص ٢٠٩.

مسألة

[٢١٩]

[بيع المدبر]

ومتما انفردت الامامية به: أن قسّموا بيع المدبر فقالوا: إن كان ذلك التدبير تطوعاً وتبرعاً جاز له بيعه على كلّ حال في دين وغير دين، كما يجوز له الرجوع في وصيته، وإن كان تدبيره عن وجوب لم يجز بيعه، ومعنى ذلك أن يكون قد نذر مثلاً إن برئ من مرضه أو قدم غائبه أن يدبر عبده، ففعل ذلك واجباً لا تبرعاً. وما وجدنا أحداً من الفقهاء فصل هذا التفصيل، وأطلقوا جواز البيع على كلّ حال أو المنع منه على كلّ حال.

فقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يجوز بيعه، وهو قول ابن أبي ليلى وسائر أهل الكوفة والحسن بن صالح بن حي^(١).

وقال مالك: لا يجوز بيع المدبر، فإن باع مدبرة فأعتقها المشتري فالعتق جائز وينتقض التدبير والولاء للمعتق، وكذلك إن وطئها فحملت منه صارت أم ولد وبطل التدبير^(٢).

وقال الأوزاعي: لا يباع المدبر إلا من نفسه أو من رجل يعجل عتقه، وولاءه لمن اشتراه مادام الأول حياً، فإذا مات الأول رجع الولاء إلى ورثته^(٣). وقال الليث: أكره بيع المدبر، فإن باعه وأعتقه المشتري جاز بيعه وولاءه

(١) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١/٤٧، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٤٢٢، الفتاوى الهندية: ج ٢

ص ٣٧، المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٣١٦.

(٢) المدونة الكبرى: ج ٣ ص ٣٠٤-٣٠٥، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١/٤٧-٤٨، بداية المجتهد: ج ٢

ص ٤٢٢، الموطأ: ج ٢ ص ٨١٤.

(٣) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٤٢٢، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١/٤٨.

لمن أعتقه^(١).

وقال عثمان البتي والشافعي: يجوز بيع المدبر من حاجة ومن غير حاجة^(٢).
فما في الجماعة من قسم تقسيم الامامية فصارت المسألة انفراداً.
دليلنا على ما ذهبنا إليه: بعد الإجماع الذي يتردد، أن التدبير إذا كان على
سبيل النذر فهو واجب عليه لازم له، فلا يجوز الرجوع فيه ولا الفسخ له، وليس
كذلك التبرع لأنه لا سبب له يقتضيه.

مسألة

[٢٢٠]

[تدبير الكافر]

ومما انفردت به الامامية: أن تدبير الكافر لا يجوز، وقد مضى الكلام في
نظير هذه المسألة لما دللنا على أن عتق الكافر لا يجوز^(٣)، فإن التدبير ضرب من
العتق.

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم إسلامي

مسألة

[٢٢١]

[تدبير الشريك نصيبه]

ومما انفردت به الامامية: أن من دبر نصيبه من عبد ثم مات انعتق
نصيبه، والقول في نصيب شريكه كالقول فيمن أعتق عتقاً منجزاً حقه من

(١) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١/٤٨.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٣١٦، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٤٢٢، اختلاف الفقهاء
(للطحاوي): ج ١/٤٨.

(٣) في ص ٣٧٢ مسألة ٢١٦.

عبد، وتلك القسمة التي ذكرناها في عتق الشقص هي ثابتة هاهنا، والدلالة على المسألتين واحدة.

مسألة

[٢٢٢]

[المال الذي يُخرج منه المدبر]

ومما انفردت الإمامية به: أنهم قسموا التدبير وقالوا: إن كان عن وجوب فهو من رأس المال، وإن كان عن تطوع فهو من الثلث.

وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك، وما وجدنا لهم هذه القسمة؛ لأن أبا حنيفة وأصحابه والثوري ومالك والأوزاعي والحسن بن حي والشافعي قالوا بالإطلاق وأن المدبر يكون من الثلث^(١).

وقال زفر والليث بن سعد: المدبر من جميع المال، وهو قول مسروق وإبراهيم النخعي^(٢).

وروي عن الشعبي أن شريحاً كان يقول: المدبر من الثلث^(٣). فبان بحكاية هذه الأقوال انفرد قول الإمامية إذا قسموا.

والدلالة على صحة قولهم: بعد اجماع الطائفة، أنه إذا كان واجباً جرى مجرى الديون في خروجه من أصل المال، وإذا كان تبرعاً وتطوعاً فهو كالوصية بما يتبرع به الموصي والقسمة واجبة.

(١) الفتاوى الهندية: ج ٢ ص ٣٧، المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٣٠٨ اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ٤٩/١.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٣٠٨، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ٤٩/١.

(٣) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ٤٩/١.

فإن استدّلوا بالخبر الذي يرويه نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): المدبر من الثلث^(١).

فالجواب عنه أن هذا خبر واحد لا نعرفه وأنتم تنفردون به، ونعارضه بأخبار لنا كثيرة موجودة في الكتب^(٢). ولو قلنا به على ما فيه حملناه على تدبير التطوع والتبرع دون الوجوب.

مسألة

[٢٢٣]

[تعليق التدبير بعضو]

ومتما انفردت به الإمامية: أن التدبير متى علق بعضو من الأعضاء لم يكن تدبيراً ولا كان له حكم. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك، والشافعي^(٣) إذا ذهب إلى أن العتق إذا تعلّق بأيّ عضو كان من الأعضاء وقع، يجب أن يذهب في التدبير إلى مثله، وأبو حنيفة^(٤) إذا ذهب إلى أن العتق يقع متى تعلّق بعضو يعتبر به عن الجملة مثل الرأس أو الفرج، يجب أن يقول في التدبير مثل ذلك. والذي دللنا به في مسائل العتق من أن العتق لا يقع متى علق بعضو من الأعضاء، هو بعينه دليل في التدبير في هذه المسألة.

* * *

(١) سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٤٠، كنز العمال: ج ١٠ ص ٣٣٠.

(٢) نصب الرأية: ج ٣ ص ٢٨٥.

(٣) و(٤) تقدما في ص ٢٧١ مسألة ٢١٤.

(٥) في «الف»: وكلّ دليل.

مسألة

[٢٢٤]

[مكاتبة الكافر]

ومما انفردت به الامامية: أنه لا يجوز أن يكاتب العبد الكافر. وأجاز باقي الفقهاء ذلك^(١).

وقد دللنا على نظير هذه المسألة في مسائل العتق والتدبير^(٢)، ومادللنا به هناك هو دليل في هذا الموضع.

ويمكن أن يستدل على ذلك أيضاً بقوله تعالى: «فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً»^(٣)، فلا يخلو المراد بالخير أن يكون المال أو الصناعة وحسن التكسب على ما قاله الفقهاء، أو المراد به الخير الذي هو الدين والإيمان، ولا يجوز أن يراد بذلك المال ولا التكسب، لأنه لا يسمى الكافر والمرتد إذا كانا مشريين^(٤) أو متكسبين خيرين ولا أن فيهما خيراً، ويسمى ذو الإيمان والدين خيراً وإن لم يكن موسراً ولا متكسباً، فالحمل على ما ذكرناه أولى. ولو تساوت المعاني في الاحتمال لوجب الحمل على الجميع.

مسألة

[٢٢٥]

[المكاتبة المطلقة والمشروطة]

ومما انفردت به الامامية: أن المكاتب إذا شرط على مكاتبه أنك متى بقي

(١) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣ ص ٣٢٢.

(٢) في ص ٣٧٢ مسألة ٢١٦، وص ٣٧٨ مسألة ٢٢٠.

(٣) سورة النور: الآية ٣٣.

(٤) في «الف» و«ب»: موسرين.

عليك من مال مكاتبتني شيء رجعت رقاً كان هذا الشرط صحيحاً ماضياً، وإن اشترط عليه أنه متى أدى بعضاً وبقي بعض عتق منه بقدر ما أدى وبقي رقيقاً بقدر ما بقي عليه كان ذلك أيضاً جائزاً، وإن لم يشرطه^(١) شيئاً من ذلك وأطلق الكتابة، وأدى المكاتب البعض وبقي البعض، كان رقيقاً بقدر ما بقي عليه وحرراً [فيما نقد من أدائه]^(٢).

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه وابن أبي ليلى وابن شبرمة والبتي ومالك والشافعي والأوزاعي والليث بن سعد: المكاتب عبد ما بقي عليه درهم، لا يعتق إلا [بجميع الكتابة]^{(٣)(٤)}.
وروي عن الثوري أنه قال: إذا أدى المكاتب النصف أو الثلث من مكاتبتة فأحب التي أن لا يرد إلى الرق^(٥).

وروي عن الشعبي أنه قال: كان عبد الله وشريح يقولان في المكاتب: إذا أدى الثلث فهو غريم^(٦).
وروي عن عبد الله بن مسعود أيضاً أنه^(٧) إذا أدى المكاتب قيمة رقبتة فهو غريم^(٨).

والذي يدل على صحة مذهبنا: إجماع الطائفة، وإن شئت أن تقول: كل

(١) في باقي النسخ: يشترط.

(٢) في «الف» و«م»: بقدر أدائه، وفي «ب»: بقدر ما أداه.

(٣) في باقي النسخ: إذا أدى جميع مال الكتابة.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٣٥٠ وص ٤٠٨، ٤٧٢، اختلاف العلماء: ص ٢٢٨، ٢٢٩،

الإشراف (لابن المنذر): ص ٢٠٥، المدونة الكبرى: ج ٧ ص ٨٦، الأم: ج ٧ ص ٣٨٢.

(٥) اختلاف العلماء: ص ٢٢٨، الإشراف (لابن المنذر): ص ٢٠٥.

(٦) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣ ص ٣٢٦.

(٧) في «الف» و«ب»: أنه قال.

(٨) المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٣٥٠، الإشراف (لابن المنذر): ص ٢٠٥، اختلاف العلماء: ص ٢٢٨.

من قال: إنَّ عتق الكافر لا يصح ولا يقع، يقول بما ذكرناه في هذه المسألة، فالتفرقة بين المسألتين خلاف إجماع الأمة، وقد دللنا^(١) على أنَّ عتق الكافر لا يصح ولا يقع.

ويمكن أن يعتمد أيضاً على أنَّ الكتابة عقد يتعلّق بالشرط الذي يرتضيان به، فيجب أن يكون بحسب ما يشترطان ويتراضيان عليه، وإذا أطلق الكتابة وجعل الرقبة بإزاء المال فكلّ ما نقص عن المال يجب نقصانه من الرقبة.

مسألة

[٢٢٦]

في بيع أمهات الأولاد

ومما انفردت به الإماميّة: القول بجواز بيع أمهات الأولاد بعد وفاة أولادهنّ، ولا يجوز بيع أمّ الولد وولدها حيّ، وهذا هو موضع الانفراد؛ فإنّ من يوافق الإماميّة في جواز بيع أمهات الأولاد يخالفها في التفصيل الذي ذكرناه. وقد روت العامة وحكى أصحاب الخلاف القول بجواز بيع أمّ الولد عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (صلوات الله عليه)، وعبد الله بن عباس، وجابر ابن عبد الله، وأبي سعيد الخدري، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن الزبير، والوليد بن عقبة، وسويد بن غفلة، وعمر بن عبد العزيز، ومحمد بن سيرين، وابن الزبير، وعبد الملك بن يعلى، وهو قول أهل الظاهر^(٢).
وخالف باقي الفقهاء في ذلك ومنعوا من بيعهنّ^(٣).

(١) في ص ٣٧٢ مسألة ٢١٦.

(٢) المبسوط (للسرخسي): ج ١٣ ص ٥، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٤٢٤. شرح فتح القدير: ج ٤ ص ٣٢٦.

(٣) سبل السلام: ج ٣ ص ١٢، المبسوط (للسرخسي): ج ١٣ ص ٥.

والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة عليه، قوله تعالى: «وأحلّ الله البيع وحرم الربا»^(١)، وهذا عامّ في أمّهات الأولاد وغيرهنّ. فإن قيل: قد أجمعنا على أنّ قوله تعالى: «وأحلّ الله البيع» مشروط بالملك؛ فإنّ بيع ما لا يملكه لا يجوز.

قلنا: الملك باقٍ في أمّ الولد بلا خلاف؛ لأنّ وطئها مباح له، ولا وجه لإباحته إلّا ملك^(٢) اليمين.

ويدلّ أيضاً على ذلك أنّه لا خلاف في جواز عتقها بعد الولد، ولو لم يكن الملك باقياً لما جاز العتق. وكذلك يجوز مكاتبها وأن يأخذ سيدها ما كاتبها عليه عوضاً عن رقبتها، وهذا يدلّ على بقاء الملك. وكذلك أجمعوا على أنّ قاتلها لا تجب عليه الدية، وإنما يجب عليه قيمتها.

فإن قالوا: بقاء الملك لا يدلّ على جواز البيع، بل لا يمتنع أن يبقى الملك وهو ناقص، كملك الشئ المرهون هو^(٣) باقٍ للراهن وإن لم يجز بيعه.

قلنا: إذا سلّمتم بقاء الملك فبقاؤه يقتضي استمرار أحكامه، وإذا ادّعيت فيه النقصان طولبتم بالدلالة ولن تجدوها. على أنّا لو سلّمنا نقصان الملك تبرّعاً لجاز أن نحمله على أنّه لا يجوز بيعها مع بقاء ولدها، وهذا ضرب من النقصان في الملك.

ويدلّ أيضاً على ذلك قوله تعالى: «والذين هم لفروجهم حافظون إلّا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم»^(٤)، وقد علمنا أنّ للمولى أن يطىء أمّ ولده، وإنما يطئها بملك اليمين لأنّه لا عقد هاهنا، وإذا جاز أن يطئها بالملك جاز له أن

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) في «الف» و«ب»: بملك.

(٣) في «الف»: و«ب»: فهو.

(٤) سورة المؤمنون: الآية ٥ و٦، سورة الماعز: الآية ٢٩ و٣٠.

بيعها، كما جاز مثل ذلك في سائر جواريه.

ومما يشهد لما ذكرناه أن بيع أمهات الأولاد كان مستعملاً في حياة النبي (صلى الله عليه وآله) متعارفاً وطول أيام أبي بكر حتى نهي عمر عن ذلك فامتنع منه اتباعاً له وإنما نهي عن ذلك لمصلحة [زعم أنه^(١)] رآها، كنهيه عن متعة الحج وإلزامه المطلق ثلاثاً بلفظ واحد تحريم زوجته عليه، وإغرامه أنس ابن مالك وديعة هلك في ماله، إلى مسائل كثيرة خالف فيها جميع الأمة وما الخلاف عليه في بيع أمهات الأولاد إلا كالخلاف عليه في سائر المسائل التي ذكرنا بعضها.

ومما يقوي أن نهي عمر عن بيع أمهات الأولاد كان لرأي اختاره هو، ماروي عن عبد الله بن أبي الهذيل، قال: جاء شابت إلى عمر فقال: إن أمي اشتراها عمي فهو يعقلها وينظرها، وأنا ضاربه ضربة أدخل منها النار، فقال عمر: هذا فساد، فرأى يومئذ أن يعتقن^(٢). فلم يكن بيع أم الولد جائزاً لكان عمر يفسخ شراء عم الغلام للجارية ويردها إلى أبي الغلام.

ومما يمكن إيراد على سبيل المعارضة - فإنه وارد من طريق الآحاد التي لا يجوز الاحتجاج بها فيما طريقه العلم، وإنما يصح لأصحابنا أن يعارضوا بها؛ لأن خصومنا يرون العمل بأخبار الآحاد - مرواه أبو داود سليمان بن أشعث السجستاني، قال: حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي قال: حدثنا محمد بن سلمة عن محمد بن إسحاق عن خطّاب بن صالح مولى الأنصار عن أمه عن سلامة بنت معقل، قالت: قدم بي عمي في الجاهلية فباعني من الحباب بن عمر، فولدت له عبد الرحمن ثم هلك، فقالت امرأته: الآن تباعين في دينه، فأتييت

(١) ساقط من باقي النسخ.

(٢) لم نعر عليه.

رسول الله (صلى الله عليه وآله) فأخبرته، فقال (صلى الله عليه وآله) لأخيه أبي اليسر كعب بن عمر: اعتقوها، فإذا سمعتم برقيق قدم علي فأتوني أعوضكم منها فعوضهم مني غلاماً^(١).

فلو عتقت أم الولد بموت سيدها لما أمر النبي (صلى الله عليه وآله) الوارث بعقها، ولما ضمن له العوض عنها، ولقال له: قد عتقت بموت سيدها وليس لكم بيعها.

ومتما يمكن ذكره أيضاً على سبيل المعارضة مارواه عطاء وأبو الزبير وابن أبي نجيح كلهم عن جابر بن عبد الله، قال: بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأبي بكر، فلمّا كان أيتام عمر نهانا^(٢).

وعن زيد العمي عن أبي الصديق الناجي عن أبي سعيد الخدري قال: كنّا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله)^(٣).

وعن إبراهيم بن مهاجر قال: سمعت ابن غفلة يقول: كنّا نبيع أمهات الأولاد على عهد عمر إلى أن نهى^(٤) عنه^(٥).

وعن عبيدة السلماني عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (صلوات الله عليه) قال: كان من رأيي ورأي عمر أن لا تباع أمهات الأولاد، وقد رأيت أن يبعن^(٦).

(١) الجامع للاصول: ج ٩ ص ٥٠. نصب الرأية: ج ٣/٢٨٨.

(٢) نصب الرأية: ج ٣/٢٨٩، المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٤٩٣، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٤٢٥، سبل

السلام: ج ٣ ص ١٢. شرح فتح القدير: ج ٤ ص ٣٢٦.

(٣) كنز العمال: ج ١٠ ص ٣٤٦.

(٤) في «الف» و«م»: نهانا.

(٥) لم نعر عليه.

(٦) كنز العمال: ج ١٠ ص ٣٤٦.

وعن محمد بن سيرين عن عمر بن مالك الحمداني عن عمر، قال: إن أسلمت وعفّت عتقت، وإن كفرت وفجرت رقت^(١).

وفي هذا الخبر دليل على أنّ نفيه عن بيعها كان على سبيل الاستحباب؛ لأنها لو عتقت بموت السيد لما منع فجورها من عتقها.

وروى الأجلح عن زيد بن وهب قال: أصاب ابن عمّ لنا جارية، فولدت منه بنتاً وماتت البنت، فأتينا عمر فقصصنا عليه القصة، فقال: هي جاريتك فإن شئت فبيعها^(٢). وعن الحكم عن زيد بن وهب عن عمر نحوه^(٣).

وأما اعتراض من يعترض على ما ذكرناه في الرواية عن جابر وأبي سعيد الخدري من أنّنا كنّا نبيع أمهات الأولاد والنبي (صلى الله عليه وآله) فينا حيّ لا يرى بذلك بأساً^(٤). بأن يقول: ليس في ذلك دليل على أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) كان عالماً بذلك ولم ينكره، وقد يجوز أن يكون في حياته (عليه السلام) ما لا يعرفه.

فليس بشيٍّ مرضيٍّ؛ لأنّ احتجاج الرجلين بأنّ بيع أمهات الأولاد كان في حياة النبي (صلى الله عليه وآله) خرج مخرج الإخبار بأنّه كان عالماً بذلك، وإلا فلا فائدة في أن يجري في أيامه ما لا يعرفه. ولو ساغ هذا التأويل لقليلهما: هذا التخريج الذي خرجه الخصوم، فلمّا لم يقل ذلك دلّ على أنّها إنّما خبرا بأنّ ذلك جرى وهو (عليه السلام) يعرفه ويبلغه فلا ينكره.

وقد تعلق من امتنع من بيع أمهات الأولاد بأشياء:

(١) كنز العمال: ج ١٠ ص ٣٤٤ ح ٢٩٧٣٧.

(٢) لم نعث عليه.

(٣) لم نعث عليه.

(٤) كنز العمال: ج ١٠ ص ٣٤٥ ح ٢٩٧٣٩ و ٣٤٦ ح ٢٩٧٤١، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٤١ ح ٢٥٧.

منها: أن ولد هذه الأمة حرّاً لمحالة، وهو كالجزة منها، فحرّيته متعدية إليها.

ومنها: ما رواه عكرمه عن ابن عباس، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): أيما رجل ولدت منه أمته فهي معتقة عن دبر منه^(١). وعن ابن عمر عن النبي (صلى الله عليه وآله) نحوه^(٢).

وعن سعيد بن المسيّب قال: أمر النبي (صلى الله عليه وآله) بعق أمّهات الأولاد وأن لا يبعن ولا يستسعين^(٣).

وبما روي عنه (عليه السلام) في مارية حين ولدت منه أنه قال: أعتقها ولدها^(٤).

وادّعوا أيضاً إجماع الصحابة على عتقها في أيام عمر بن الخطاب، والإجماع حجة.

فيقال لهم فيما تعلقوا به أولاً: ولم زعمتم أن حرّية الولد تتعدى إلى الأم؟ ومن مذهبكم أن الأم لا تتبع الولد في الأحكام وإنما يتبعها الولد، فإذا عتقت الأمة عتق ما في بطنها، وليس إذا عتق ما في بطنها عتقت.

وأيضاً فلو كان الولد هو الموجب لحرّيتها لعتقت في الحال ولم يتأخر ذلك إلى موت السيّد.

على أن أصحاب الشافعي لا يصح أن يتعلّقوا بهذه الطريقة؛ لأنّ الشافعي يذهب إلى أن من اشترى امرأته وهي أمة وقد كانت حملت منه ووضعت عنده

(١) كنز العمال: ج ١٠ ص ٣٢٨.

(٢) كنز العمال: ج ١٠ ص ٣٢٨ ح ٢٩٦٥٦.

(٣) نصب الرأية: ج ١٣ ص ٢٨٨.

(٤) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٤٢٥، المبسوط (للسرخي): ج ٧ ص ١٤٩، شرح فتح القدير: ج ٤ ص ٣٢٦ وص ٢٢٧.

ولداً عتق ولده منها، ولم تسر الحرية من الولد إليها، بل تكون أمة حتى تحمل منه وهي في ملكه^(١).

فأما ما روي عن عكرمة عن ابن عباس فإن حفاظ الحديث^(٢) ونقاده قطعوا على أنه كذب لأصل له، وكذلك الخبر الذي روي عن سعيد بن المسيب. ويوضح ذلك ما رواه أشعث عن سالم بن أبي عروة القرشي عن ابن عباس أنه كان يجعل أمهات الأولاد من أنصباء أولادهن^(٣)، فلو كان عند ابن عباس في ذلك أثر عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) يتضمن العتق والحرية لما جعلهن من أنصباء أولادهن، وقد روي عن ابن عباس أنه قال في أم الولد: إنها هي كعبيرك أو فرسك^(٤).

وعن سعيد بن مسروق عن عكرمة في أم الولد قال: قال عمر: تعتق^(٥)، فلو كان عكرمة على ما ذكر في الخبر الأول روى عن ابن عباس عتقها عن النبي (عليه وآله السلام)، لما أسنده إلى عمر بل كان ينسبه إلى النبي (عليه وآله السلام).

وعن نافع قال: قال رجلان لابن عمر: تركنا عبد الله بن الزبير يبيع أمهات الأولاد، فقال ابن عمر: لكن أبي عمر كان يقول: أئماً أمة ولدت من سيدها فهي معتقة له وهي حرة إذا مات^(٦)، وعن عبد الله بن دينار عن ابن عمر نحوه^(٧). فلو كان ابن عمر روى عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنها تعتق

(١) مختصر المزني: ص ٣٣٢.

(٢) في «الف» و«م»: حفاظ اصحاب الحديث.

(٣) لم نعر عليه.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٤٩٢.

(٥) لم نعر عليه.

(٦) جامع الأصول: ج ٩ ص ٥٠.

(٧) نصب الراية: ج ٣ ص ٢٨٨.

بموته، لجعل عتقها منسوباً إلى النبي (صلى الله عليه وآله) ولم يجعله إلى عمر.
وروي عن زيد بن وهب الجهني قال: مات رجل عن أم ولد فأمر الوليد
ابن عقبة ببيعها، فقال ابن مسعود: إن كنتم لابد فاعلين فاجعلوها من نصيب
ابنها تعتق^(١). فلو كان في ذلك أثر عن النبي (صلى الله عليه وآله) لما خفي على
ابن مسعود ولا على الوليد بن عقبة وهو أمير الكوفة من قبل عثمان بن عفان
حتى يقضي ببيعها بمحض من الصحابة، ولما قال أمير المؤمنين (عليه السلام)
قد كان من رأيي ورأي عمر أن لا يبعن وقد رأيت الآن أن يبعن، ولكان
عبد الله بن الزبير لا يبيعهن طول^(٢) ولايته على الحرمين والعراق من غير أن ينكره
أصحابه عليه.

وعن القاسم بن الفضل بن معدان عن محمد بن زياد قال: كانت جدتي أم
ولد لعثمان بن مظعون، وأراد ابن عثمان بيعها بعد موت أبيه، فأتت عائشة
فقالت: إن ابن عثمان يريد بيعي، فلو كلمتيه فوضعي موضعاً صالحاً وقد
كنت ولدت من أبيه، فقالت لها: اذهبي إلى عمر فإنه يعتقك، فأتت عمر
فأرسل إلى ابن عثمان بن مظعون قال: أردت بيع هذه؟ فقال: نعم، قال ليس
لك ذلك هي حرة^(٣).

وفي هذا دليل على أن عائشة وابن عثمان بن مظعون كانا يريان بيعها،
وأنه لم يكن عندهما في ذلك أثر عن النبي (صلى الله عليه وآله)، ولذلك أجاز
بيعها أمير المؤمنين (عليه السلام) وجابر وابن عباس وابن الزبير وأبو سعيد
الخدري والوليد بن عقبة وغيرهم.

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٤٩٤.

(٢) في «الف» و«ب»: في طول.

(٣) سنن البيهقي: ج ١٠ ص ٣٤٥.

على أن هذه الأخبار التي تعلقوا بها وما أشبهها أخبار آحاد لا توجب علماً ولا يقيناً، وأكثر ما توجبه مع السلامة التامة الظن، ولا يجوز الرجوع عن الأدلة التي قدمناها مما يوجب العلم اليقين^(١).

وهي معارضة بما ذكرنا بعضه وأغفلنا معظمه من رواياتهم المتضمنة لجواز بيع أمهات الأولاد^(٢). فأما ما تختص به الشيعة الإمامية في هذا الباب من الأخبار^(٣) فهو أكثر من أن يحصى، وإنما عارضناهم بما يروونه وينقلونه وهو موجود في كتب أخبارهم.

على أنه يمكن - إذا سلمنا صحة الخبر الأول والثاني - أن يكون المعنى فيه إنها تعتق إذا كان مولاها قد علق عتقها بوفاته، وهذا مما لا شبهة فيه.

فأما ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) في أم إبراهيم ولده أنه قال: أعتقها ولدها، فهو أيضاً من أخبار الآحاد التي لا توجب العلم، وهم يروونه عن أبي بكر بن أبي سبرة، وهو عند نقاد أصحاب الحديث من الكذابين، ويرويه ابن أبي سبرة عن الحسين بن عبيد الله بن عبد الله بن عباس، وهو عندهم من الضعفاء المطعون في روايتهم، وهو معارض بكل ما تقدم، ولا بد من ترك ظاهره؛ لأن ولدها لو كان أعتقها لعتقت في الحال، وقد أجمعنا على خلاف ذلك.

ويحتمل أن يكون النبي (عليه وآله السلام) علق عتقها بولادتها، فلما حصلت الولادة التي هي السبب في العتق قال (عليه السلام): أعتقها ولدها. وهذا التأويل أولى من تأويلهم؛ لأنهم يجعلون المسبب الذي هو العتق متأخراً عن السبب

(١) في «الف» و«ب»: «والبين».

(٢) سنن البيهقي: ج ١٠ ص ٣٤٧-٣٤٨.

(٣) الكافي: ج ٦ ص ١٩١ باب أمهات الأولاد، أنظر الباب.

الذي هو الولادة، وتأويلنا يقتضي أن يكون المسبب بعد السبب بلا فصل. وقد تأول هذا الخبر أيضاً قوم على أن المراد به أن ولدها يدعوا إلى عتقها، وما دعا إلى غيره جاز أن يجعل كآته واقع عنده.

فأما ما ادّعوه من الإجماع فقد بينّا أن الخلاف في هذه المسألة متقدّم ومتأخّر، وأن بيع أمّهات الأولاد كان في أيام النبي (عليه السلام) وأبي بكر إلى أن نهي عمر، فكيف يدعى الإجماع في هذه المسألة، والخلاف فيها أظهر من الشمس؟ وقد روي عن الأجلح عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى عدي في رجل مات وعليه دين وليس له إلا أم ولد، قال: تستسعى في الدين^(١).

وعن ابن مسعود قال: تعتق من نصيب ولدها^(٢).

وعن الشعبي وإبراهيم النخعي قال: يجزئ عتق أم الولد عن الرقبة الواجبة^(٣).

وعن حماد بن زيد عن أيوب وابن عون أن ذا قرابة لمحمد بن سيرين توفي وترك أم ولد له حبلى، فأرسل محمد بن سيرين إلى عبد الملك بن يعلى وهو قاضي البصرة، فأمره عبد الملك أن يجعل نصفها من نصيب ولدها^(٤). وفي ذلك كله دليل على أن الخلاف مازال في الأعصار المتقدمة والمتأخرة إلى وقتنا.

(١) لم نعر عليه.

(٢) المغني (لابن قدامة) م: ج ١٢ ص ٤٩٤.

(٣) لم نعر عليه.

(٤) لم نعر عليه.

کتاب الصَّیْد



مرکز تحقیقات کاپیویر علوم اسلامی

كتاب الصيد

والذباح والأطعمة والأشربة واللباس

مسألة

[٢٢٧]

الصيد بالجوارح

ومتما انفردت به الامامية الآن وإن وافقها في ذلك قول أقوام حكى قديماً:
القول بأن الصيد لا يصح إلا بالكلاب المعلمة، دون الجوارح كلها من الطيور
وذوات الأربع كالصقور والبازي والشاهين وما أشبههن من ذوات الأربع
كعناق الأرض والفهد وما جرى مجراها، ولا يحلّ عندهم أكل ما قتله غير
الكلب المعلم.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١)، وأجروا كل ما علم من الجوارح من
الطيور وذوات الأربع مجرى الكلاب في هذا الحكم.

وذكر أبو بكر أحمد بن علي الرازي الفقيه في كتابه المعروف بأحكام
القرآن عن نافع قال: وجدت في كتاب لعلّي بن أبي طالب (عليه السلام)
قال: لا يصلح أكل ما قتله البزاة^(٢).

وروي أيضاً عن ابن جريح عن نافع قال: قال عبد الله بن عمر: ما أمسك

(١) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٢/٣١٣.

(٢) المصدر السابق.

من الطير البزاة وغيرها فما أدركت ذكاته فذكّيته فهو لك وإلا فلا تطعمه^(١).
وروى سلمة بن علقمة عن نافع: أنّ عليّاً (عليه السلام) كره ماقتله
الصقور^(٢).

وروي عن مجاهد: أنّه كان يكره صيد الطير، ويقول: مكّلبين إنّما هي
الكلاب^{(٣)(٤)}.

وذكر أبو بكر الرازي أنّ بعض العلماء حمل مكّلبين على الكلاب خاصّة،
وبعضهم حمل ذلك على الكلاب وغيرها^(٥).

والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة المحقّقة عليه، قوله
تعالى: «وما علّمتُم من الجوارح مكّلبين تعلّمونهنّ ممّا علّمكم الله فكلوا ممّا
أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه»^(٦) الآية، وهذا نصّ صريح على أنّه
لا يقوم مقام الكلاب في هذا الحكم غيرها؛ لأنّه تعالى لو قال: وما علّمتُم من
الجوارح ولم يقل: مكّلبين، لدخل في الكلام كلّ جارح من ذي ناب وظفر،
ولمّا أتى بلفظة مكّلبين وهي تخصّ الكلاب؛ لأنّ المكّلب هو صاحب الكلاب
بلا خلاف بين أهل اللغة^(٧)، علمنا أنّه لم يردّ بالجوارح جميع ما يستحقّ هذا
الاسم، وإنّما أراد الجوارح من الكلاب خاصّة، ويجري ذلك مجرى قولهم:

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) في «الف»: و«ب»: الكلاب خاصّة.

(٤) احكام القرآن (للجصاص): ج ٢/٣١٣-٣١٤.

(٥) احكام القرآن (للجصاص): ج ٢/٣١٤.

(٦) سورة المائدة: الآية ٤.

(٧) الصحاح: ج ١ ص ٢١٣، تاج العروس: ج ١ ص ٤٦١، معجم مقاييس اللغة: ج ٥ ص ١٣٣، لسان

العرب: ج ١ ص ٧٢٢، القاموس: ج ١ ص ١٢٥.

ركب القوم نهارهم مبقرين أو محمّرين
فإنه لا يحتمل - وإن كان اللفظ الأول عام الظاهر - إلا على ركوب البقر
والحمارات.

فإن قيل: دلّوا على أنّ مكّلبين إنما أراد به صاحب الكلاب، وما أنكرتم أن
يريد به المضري للجراح الممرّن له والمجرى، فيدخل فيه الكلب وغيره.
قلنا: ليس ينبغي أن يتكلّم فيما طريقه اللغة من لا يعرف موضوع أهلها،
ولا يعرف عن أحد من أهل اللغة العربية أنّ المكّلب هو المغرى أو المضري، بل
يقولون وقد نصّوا في كتبهم عليه: أنّ المكّلب هو صاحب الكلاب، قال النابغة
الذياني:

سرت عليه من الظلماء سارية تزجي الشمال عليه جامد البرد
فارتاع من صوت كلاب فبات له طوع الشوامت من خوف ومن صرد^(١)
وفسر أهل اللغة أنّه أراد بكّلاب صاحب الكلاب، وكّلاب مكّلب واحد.
وذكر صاحب كتاب الجمهرة أنّ المكّلب صاحب الكلاب^(٢)، وأنشد
قول الشاعر:

١٥ اضراً أحست نبأة من مكّلب

وما ذكر في هذا الباب أكثر من أن يحصى.

وقد ذكر في تصريح ما ينبني من الكاف واللام والباء أنّ المكّلب هو
المضري والمعلّم^(٣)، وقد فتشنا سائر كتب أهل اللغة فما وجدنا أحداً منهم ذكر
ذلك.

(١) ديوان النابغة الذياني: ص ٢١-٢٢.

(٢) جمهرة اللغة: ج ١ ص ٣٢٦.

(٣) لم نعث عليه.

ومن اغترَّبَقولهم: فلان كلب على كذا وتكلَّب على كذا، فغير متأمل؛ لأنَّ الكلب هاهنا هو العطش والكلب عندهم هو العطشان، ولا يقول أحد منهم: كَلَّب الطائر الجارح إذا علَّمه وأضرَّاه؛ لأنَّ هذه لفظة مستعملة مشتقة من لفظ الكلاب، فكيف تستعمل في غيرها؟ وإذا قيل: قد قالوا: أسير مكلَّب.

قلنا: من قال ذلك فقد فسَّره، وقال: معنى مكلَّب مشدود بالكلب الذي هو القد، ولما كان الأسير المشدود بالقد الذي هو الكلب قيل: مكلَّب، وما أنكرنا أن يكون المكلَّب في موضع من المواضع يستعمل في غير الكلاب، وإنَّما أنكرنا أن يكون المكلَّب هو المعلم والمغرى والمضرى.

على أنا لو سلَّمنا هذه اللفظة وإنَّها قد استعملت في التعليم والتمرين فذلك مجاز، والمعنى الذي ذكرنا استعمالها فيه حقيقة، وحل القرآن على الحقيقة أولى من حمله على المجاز.

على أن قوله تعالى: «وما علَّمتم من الجوارح» يغني عن أن يكرَّر ويقول: معلِّمين؛ لأنَّ من حل لفظه «مكلِّبين» على التعليم لابدَّ من أن يلزمه التكرار، وإذا جعلنا ذلك مختصاً بالكلاب أفاد؛ لأنَّه بيان لأنَّ هذا الحكم يتعلَّق بالكلاب دون غيرها، ولو أبدلنا في الآية لفظه «مكلِّبين» بمعلِّمين لما حسنت، وكيف تحمل على معناها ولو صرَّحنا بها لكان الكلام قبيحاً؟

ويدل أيضاً على ما ذهبنا إليه أن الجارح غير الكلب إذا صاد صيداً فقتله فقد حلَّه الموت، وكلَّ حيوان يحلُّه الموت فهو ميتة ويستحقُّ هذا الاسم في الشريعة، إلَّا أن تقوم دلالة شرعية على ذكاته، فلا يجري عليه حينئذٍ اسم الميتة وإن حلَّه الموت. فإن ادعوا ذكاة ما حلَّه الموت من صيد البازي والفهد وما أشبههما، فعليهم الدلالة، ولا يتمكّنون من دلالة وإنَّما يفرعون إلى خبر واحد أو قياس، وما فيها ما يوجب العلم فيترك له ظاهر القرآن.

مسألة

[٢٢٨]

[لوأكل الكلب من صيده]

ومتما انفردت به الامامية: أنّ الكلب إذا أكل من الصيد نادراً أو شاذاً وكان الأغلب أنّه لا يأكل حلّ الأكل من ذلك الصيد، وإن كثراً أكله منه وتكرّر فإنّه لا يؤكل منه.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد: إذا أكل الكلب من الصيد فهو غير معلّم فلا يؤكل، ويؤكل صيد البازي وإن أكل، وهو قول الثوري^(١).

وقال مالك والأوزاعي والليث: يؤكل وإن أكل الكلب منه^(٢).

وقال الشافعي: لا يؤكل إذا أكل الكلب منه، والبازي مثله^(٣).

وإنما كان هذا انفرداً؛ لأنّ من قال من الفقهاء: إنّهُ يؤكل من الصيد وإن أكل منه، لم يشترط مباشرطناه من الأقلّ والأغلب بل أطلق، فصار الذي شرطناه انفرداً في هذه المسألة.

والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة عليه، أنّ أكل الكلب من الصيد إذا تردّد وتكرّر دلّ على أنّه غير معلّم، والتعليم شرط في إباحة صيد الكلب بلا خلاف، وبدلالة قوله تعالى: «وما علمتم من الجوارح»، وإذا تتابع أكل الكلب من الصيد دلّ على أنّه غير معلّم فلا يحلّ أكل صيده.

(١) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١/٦٥، المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ١١، ٨، ١١، بداية المجتهد: ج ١ ص ٤٧٨.

(٢) بداية المجتهد: ج ١ ص ٤٧٩، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١/٦٥.

(٣) اختلاف الفقهاء: ج ١/٦٥، المبسوط (للسرخسي): ج ١١ ص ٢٢٣، بداية المجتهد: ج ١ ص ٤٧٨، المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ١١.

ولأنه إذا توالى أكله منه لا يكون ممسكاً له على صاحبه، بل يكون ممسكاً له على نفسه.

وقول المخالف لنا: إن الكلب متى أكل يخرج من أن يكون معلماً، ليس بشيء؛ لأن الأكل إذا شذّ وندر لم يخرج به من أن يكون معلماً، ألا ترى أن العاقل ممّا قد يقع منه الغلط فيما هو عالم به ومحسن له على سبيل الشذوذ من صياغة^(١) وكتابة وغيرها ولا يخرج عن كونه عالماً، فالبهيمة مع فقد العقل بذلك أحق.

وتفرقة من فرق من القوم بين البازي وجوارح الطير وبين الكلب، بأن الطائر لا يقبل التعليم في ترك الأكل ممّا يصيده، وأنه يكفي في كونها معلّمة - مع أنها مستوحشة غير آمنة - أن تألف صاحبها وتجيّب إذا دعاها، والكلب مستأنس فلا يكفي في كونه معلماً أن يدعى فيجيب ويألف صاحبه، فلا بد من أن يكون تعليمه إنمّا هو لترك الأكل.

غير صحيحة؛ لأن البازي كما جاز أن يقهر ويمرّن على ما يخالف طبعه من الاستئناس وإجابة دعاء صاحبه، جاز أيضاً أن يمرّن ويعلم ترك الأكل لما يمسه، فيعتاد ذلك ويفارق به طباعه كما فارق في الوجه الأول.

وأما الكلاب فليس كلّها مستأنسة وفيها المستوحش أيضاً، فلم لا يكون علامة كونها معلّمة هي أن تأنس بنا وندعوها فتجيب؟ ومعلوم ضرورة أن إجابة داعيها ليس هو بشيء لها وإنمّا تعلّمه وتمرّن عليه، فألا أجروها مجرى جوارح الطير في أن أكلها ممّا تمسكه ليس مخرجاً لها من التعليم، وهذا كلّ من القوم حدس وخبط.

* * *

(١) في «الف» و«ب»: صناعة.

مسألة

[٢٢٩]

مما يحرم لحمه من حيوان البر والبحر

ومتما انفردت به الامامية: تحريم أكل الثعلب والأرنب والضب، ومن صيد البحر السمك الجري والمارماهي والزمار وكل ما لا فلس له من السمك .
وخالف باقي الفقهاء في ذلك، إلا أنه روي عن أبي حنيفة وأصحابه موافقتنا في الثعلب خاصة^(١)، وروي عنهم أيضاً كراهية أكل الضب^(٢).

وروا كلهم في خبر معروف رواه الأعمش قال: نزلنا أرضاً كثيرة الضباب وأصابتنا جماعة فطبخنا منها، وإنّ القدر لتغلي بها إذ جاءنا رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال: ما هذا؟ قلنا: ضباب أصبناها، فقال (عليه وآله السلام): إنّ أمة من بني إسرائيل مسخت وأرانا في تلك الأرض وأنا أخشى أن تكون هذه منها فاكفوها^(٣).

وهذا الخبر يقتضي كما نراه أنّ الضب مع تحريمه مسخ، وهو قول الامامية؛ لأنهم يعدّون الضب من جملة المسوخ التي هي الفيل والأرنب والدب والعقرب والضب والسنكبوت والجري والوطواط والقرود والخنزير، ولا يزال مخالفوهم إذا سمعوا منهم ذكر هذه المسوخ - التي ما اعتمدوا في أنّها مسوخ إلا على الرواية - تضاحكوا منهم واستهزأوا بهم ونسبواهم إلى الغفلة وبُعد الفطنة، وهم يروون عن طرقهم وعن رجالهم مثل ما عجبوا منه بعينه، والله المستعان.

والذي يدلّ على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد. وإن شئت أن تبني

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ٦٧.

(٢) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ٧٤، سنن أبي داود: ج ٣ ص ٣٥٣، المغني (لابن قدامة):

ج ١١ ص ٨١، شرح معاني الآثار: ج ٤ ص ٢٠٠.

(٣) شرح معاني الآثار: ج ٤ ص ١٩٧.

هذه المسألة على مسألة تحريم صيد البازي وما أشبهه من جوارح الطير فعلت، فقلت: كل من حرم صيد جوارح الطير حرم ما عدناه، والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع.

فإن استدلت المخالف بقوله تعالى: «أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً»^(١)، وظاهر هذه الآية يقتضي أن جميع صيد البحر حلال، وكذلك صيد البر إلا على المحرم خاصة. أو استدلت بما لا يزال يستدل به على أن أصل المنافع التي لا ضرر فيها عاجلاً ولا آجلاً على الإباحة، وعلى من حظر شيئاً من ذلك الدليل.

فالجواب أن قوله تعالى: «أحل لكم صيد البحر» لا يتناول ظاهره الخلاف في هذه المسألة؛ لأن الصيد مصدر صدت، وهو يجري مجرى الاصطياد الذي هو فعل الصائد، وإنما يسمى الوحش وما جرى مجراه صيداً مجازاً وعلى وجه الحذف؛ لأنه محل للاصطياد فسمي باسمه، وإذا كان كلامنا في تحريم لحم المصيد^(٢) فلا دلالة في إباحة الصيد؛ لأن الصيد غير المصيد.

فإن قيل: قوله تعالى: «وطعامه متاعاً لكم وللسيارة» يقتضي أنه أراد المصيد دون الصيد؛ لأن لفظة «الطعام» لا تليق إلا بما ذكرناه دون المصدر. قلنا: لو سلمنا أن لفظة «الطعام» ترجع إلى لحوم ما يخرج من حيوان البحر، لكان لنا أن نقول: قوله تعالى: «وطعامه» يقتضي أن يكون ذلك اللحم مستحقاً في الشريعة لاسم الطعام؛ لأن ما هو محرم في الشريعة لا يسمى بالإطلاق فيها طعاماً كالميتة والخنزير، فمن ادعى في شيء مما عدناه تحريمه أنه طعام في عرف الشريعة فليدل على ذلك، فإنه يتعذر عليه.

(١) سورة المائدة: الآية ٩٦.

(٢) في «الف» و«ب»: الصيد.

وقد روي عن الحسن البصري في قوله تعالى: «وطعامه»: أنه أراد به البرّ والشعير والحبوب التي تسقى بذلك الماء^(١)، وحمل أكثر المفسرين لفظة «البحر» على كل ماء كثير من عذب وملح^(٢)، وإذا حمل على الحبوب سقطت المسألة. فأما الجواب عن قولهم: إن الأصل الإباحة، فهو كذلك، إلا أنا نرجع عن حكم الأصل بالأدلة القاطعة، وقد ذكرناها.

مسألة

[٢٣٠]

لو وجد سمكة لا يعلم ذكاتها

ومما انفردت به الإمامية: أن من وجد سمكة على ساحل بحر أو شاطئ نهر ولم يعلم هل هي ميتة أو ذكية فيجب أن يلقها في الماء، فإن طفت على ظهرها فهي ميتة، وإن طفت على وجهها فهي ذكية، فإن أبا حنيفة^(٣) وإن وافقنا في أن السمك الطافي على الماء لا يؤكل، فإنه لا يعتبر هذا الاعتبار الذي ذكرناه. ويجب على هذا الاعتبار أن يقول أصحابنا في السمك الطافي على الماء: إنه ليس بمحرّم على الإطلاق، بل يعتبرونه بما ذكرناه، فإن وجدوه طافياً على ظهره أو وجهه عملوا بحسب ذلك.

دليلنا: الإجماع المتردد. وإن شئت أن تبني هذه المسألة على بعض المسائل المتقدمة لها، وأن أحداً من المسلمين ما فرق بين الأمرين.

(١) لم نعرّ عليه.

(٢) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٢/٤٧٨.

(٣) اختلاف الفقهاء: (للطحاوي): ج ١ ص ٧٦، أحكام القرآن (للقرطبي): ج ٦ ص ٣١٨، التفسير الكبير (للرازي): ج ١٢ ص ٩٨.

مسألة

[٢٣١]

[ذبائح أهل الكتاب]

ومما انفردت الامامية به: أن ذبائح أهل الكتاب محرمة لا يحل أكلها ولا التصرف فيها؛ لأن الذكاة مالحقتها، وكذلك صيدهم وما يصيدونه بكلب أو غيره. وخالف باقي الفقهاء في ذلك (١).

دللنا على صحة ما ذكرناه: الإجماع المتردد، وأيضاً قوله تعالى: «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق» (٢)، وهذا نص في موضع الخلاف؛ لأن من ذكرناه من الكفار لا يرون التسمية على الذبائح فرضاً ولا سنة، فهم لا يستمّون على ذبائحهم، ولو سمّوا لكانوا مستمين لغير الله تعالى؛ لأنهم لا يعرفون الله تعالى لكفرهم على ما دللنا عليه في غير موضع، وهذه الجملة تقتضي تحريم ذبائحهم.

فإن قيل: هذا يقتضي أن لا يحل ذبائح (٣) الصبي لأنه غير عارف بالله تعالى.

قلنا: ظاهر الآية يقتضي ذلك، وإنما أدخلناه فيمن يجوز ذبائحه (٤) بدليل. ولأن الصبي وإن لم يكن عارفاً فليس بكافر ولا معتقداً أن إلهه غير من يستحق العبادة على الحقيقة، وإنما هو خال من المعرفة، فجاز أن يجري مجرى العارف متى ذبح وتلفظ بالتسمية، وهذا كله غير موجود في الكفار. فإن اعترض علينا بقوله تعالى: «اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين

(١) المبسوط (للسرخسي): ج ١٢ ص ٥ و: ج ١١ ص ٢٤٦.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٢١.

(٣) في «الف»: لا تحل ذبائح.

(٤) في «الف» و«ب»: تجوز ذبائحه.

أَتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَطَعَامَكُمْ حَلَّ لَهُمْ»^(١)، وادَّعَى أَنَّ الطَّعَامَ يَدْخُلُ فِيهِ ذَبَائِحُ أَهْلِ الْكِتَابِ.

فالجواب عن ذلك أَنَّ أَصْحَابَنَا يَحْمِلُونَ قَوْلَهُ تَعَالَى: «وَطَعَامَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَطَعَامَكُمْ حَلَّ لَهُمْ» عَلَى مَا يَذْكُرُونَهُ^(٢) مِمَّا يُؤْكَلُ مِنْ حُبُوبٍ وَغَيْرِهَا، وَهَذَا تَخْصِصٌ لَا مَحَالَةَ؛ لِأَنَّ مَا صَنَعُوهُ طَعَاماً مِنْ ذَبَائِحِهِمْ يَدْخُلُ تَحْتَ اللَّفْظَةِ وَلَا يَجُوزُ إِخْرَاجُهُ إِلَّا بِدَلِيلٍ.

فإذا قلنا: تَخْصِصُهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ»، قِيلَ لَنَا: لَيْسَ أَنْتُمْ بِأَنْ تَخْصُوا آيَتَنَا بِعَمُومِ آيَتِكُمْ أُولَى مِمَّا إِذَا خَصَّصْنَا الْآيَةَ الَّتِي تَعَلَّقْتُمْ بِهَا بِعَمُومِ ظَاهِرِ الْآيَةِ الَّتِي اسْتَدَلَّلْنَا بِهَا.

والذي يَجِبُ أَنْ يَعْتَمَدَ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ أَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ وَجُوبُ التَّسْمِيَةِ عَلَى الذَّبِيحَةِ، وَأَنَّ مَنْ تَرَكَهَا عَامِداً لَا يَكُونُ مَذْكِيئاً وَلَا يَجُوزُ أَكْلُ ذَبِيحَتِهِ عَلَى وَجْهِ مَنْ الْوُجُوهِ، وَكَلَّ مَنْ ذَهَبَ إِلَى هَذَا الْمَذْهَبِ مِنَ الْأُمَّةِ يَذْهَبُ إِلَى تَخْصِصِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَطَعَامَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ» وَأَنَّ ذَبَائِحَهُمْ لَا تَدْخُلُ تَحْتَهُ، وَالتَّفَرُّقُ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ.

وَلَا يَلِزَمُ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ أَنَّ أَصْحَابَ أَبِي حَنِيفَةَ^(٣) يُوَافِقُونَا عَلَى وَجُوبِ التَّسْمِيَةِ وَإِنْ لَمْ يَخْصَّصُوا بِالْآيَةِ الْأُخْرَى؛ لِأَنَّا اشْتَرَطْنَا إِجْبَابَ التَّسْمِيَةِ مَعَ الذِّكْرِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَعِنْدَ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ جَائِزٌ أَنْ يَتْرَكَ التَّسْمِيَةَ مِنْ أَذَاهُ اجْتِهَادَهُ إِلَى ذَلِكَ أَوْ اسْتَفْتَى مِنْ هَذِهِ حَالِهِ، وَالْأَمَامِيَّةُ يَذْهَبُونَ إِلَى أَنَّ التَّسْمِيَةَ مَعَ الذِّكْرِ لَا تَسْقُطُ فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ.

(١) سورة المائدة: الآية ٥.

(٢) في «الف» و«ب»: يملكونه.

(٣) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ٦٢.

فإن قيل: على هذه الطريقة التي نعتمدها من الجمع بين المسألتين، ما أنكرتم أن لمن خالفكم أن يعكس هذه الطريقة عليكم، ويقول: قد ثبت أن التسمية غير واجبة، أو يشير إلى مسألة قد دلّ الدليل على صحتها عنده، ثم يقول: وكلّ من ذهب إلى هذا الحكم يذهب إلى عموم قوله تعالى: «وطعام الذين أتوا الكتاب حلّ لكم»، والتمارقة بين الأمرين خلاف الإجماع.

قلنا: الفرق بينهما ظاهر؛ لأننا إذا بنينا على مسألة ضمنا عهدة صحتها ونفي الشبهة عنها، ومخالفنا إذا بنى على مسألة مثل أن التسمية غير واجبة أو غير ذلك من المسائل لا يمكنه أن يصحح ما بنى عليه ولا أن يورد حجة قاطعة، والمحنة بيننا وبين من تعاطى ذلك، ونحن إذا بنينا على مسألة دللنا على صحتها بما لا يمكن دفعه، وهذا على التفصيل يخرج به الاعتبار والاختبار.



[٢٣٢]

مركز تحقيقات كليات علوم الشريعة
[استقبال القبلة عند الذبح]

ومتما أنفرد به الإمامية: القول بإيجاب استقبال القبلة عند الذبح مع إمكان ذلك. وخالف باقي الفقهاء في وجوبه وأنه شرط في الذكاة^(١).

دليلنا: بعد الإجماع المتردد، الطريقة التي تقدّم نظيرها وهي أن من ذبح غير مستقبل القبلة عامداً قد أتلّف الروح وحلّ الموت في الذبيحة، وحلول الموت يوجب أن يكون ميتة إلا أن تقوم دلالة على حصول الذكاة فلا يستحق هذا الاسم، ومن ادّعى دلالة شرعية على ذلك كان عليه إقامتها ولن يجدها، ولم يبق بعد ذلك إلا كونها ميتة وداخلية تحت قوله تعالى: «حرمت عليكم

(١) المغني لابن قدامة: ج ٣ ص ٤٥٣-٤٥٤، وفيه: استحباب توجيه الذبيحة إلى القبلة.

الميتة»^(١).

وأيضاً فإنّ الذكاة حكم شرعي، وقد علمنا أنّه إذا استقبل القبلة وسمّى اسم الله تعالى يكون مذكياً باتّفاق، وإذا خالف ذلك لم يتيقّن كونه مذكياً، فيجب الاستقبال والتسمية ليكون بيّنين مذكياً.

مسألة

[٢٣٣]

[في العقيقة]

ومتّما ظنّ انفراد الامامية به: القول بوجوب العقيقة، وهي الذبيحة التي تذبح عن المولود ذكراً كان أو أنثى.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال الشافعي ومالك: مستحبّة^(٢)، وقال أبو حنيفة: ليست بمستحبّة^(٣)، وحكي عن الحسن البصري القول بوجوبها، وهو مذهب أهل الظاهر^(٤)، وهذه موافقة للامامية.

دلّلنا: بعد الإجماع المتردّد، أنّ العقيقة نسك وقربة بلا خلاف وإيصال منفعة إلى المساكين، وتدخّل في عموم قوله تعالى: «وافعلوا الخير»^(٥) وما أشبه هذه الآية من الأمر بالطاعات والقربات، وظاهر الأمر في الشريعة يقتضي الوجوب.

فإن قيل على الاستدلال بقوله تعالى: «وافعلوا الخير» في هذا الموضع

(١) سورة المائدة: الآية ٣.

(٢) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ٨٩-٩٠.

(٣) بداية المجتهد: ج ١ ص ٤٨٤، الفتاوى الهندية: ج ٥ ص ٣٦٢، المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ١٢٠.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ١٢٠.

(٥) سورة الحج: الآية ٧٧.

وأشباهه من المسائل التي استدللنا بهذا العموم فيها: ما أنكرتم من فساد الاستدلال بذلك من جهة أن الخير لانهائية له، ومحال أن يوجب الله تعالى علينا ما لا يصح أن نفعله، وإذا لم يصح إيجاب الجميع وليس البعض بذلك أولى من البعض بطل الاستدلال بالآية.

قلنا: لاشبهة في أن إيجاب ما لا يتناهى لا يصح، غير أننا نفرض المسألة فنقول: قد ثبت أن من عقّ دفعة واحدة عن ولده يكون فاعلاً للخير، وفعل المرة صحيح غير محال، فيجب تناول الآية له، وهكذا نفرض في كل مسألة. وموضع استدلالنا بعموم هذه الآية على وجوب شيء من العبادات والقربات وإن نعين على ما يصح تناول الإيجاب له، ثم ندخله في عموم الآية.

ويمكن أن نذكر للمخالف على سبيل المعارضة ما يروونه عنهم عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال في المولود: أهريقوا عنه دماً^(١). وفي خبر آخر: يعقّ عن الغلام شاتان^(٢).

وعن عائشة أنها قالت: أمرنا رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن نعقّ عن الغلام بشاتين وعن الجارية بشاة^(٣).

وروى ابن عباس أن النبي (صلى الله عليه وآله) عقّ عن الحسن والحسين (صلى الله عليهما) كبشاً كبشاً^(٤). فجمع (عليه السلام) في إيجاب

(١) سنن البيهقي: ج ٩ ص ٢٩٩، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٩٨، صحيح البخاري: ج ٧ ص ١٠٩، سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٠٦، سنن الدارمي: ج ٢ ص ٨١، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ١٠٥٦، جامع الأصول: ج ٨ ص ٣١٤.

(٢) جامع الأصول: ج ٨ ص ٣١٥، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ١٠٥٦، سنن الدارمي: ج ٢ ص ٨١، سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٠٥، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٩٨، سنن البيهقي: ج ٩ ص ٣٠١.

(٣) سنن البيهقي: ج ٩ ص ٣٠١، ٣٠٣، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٩٦، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ١٠٥٦، جامع الأصول: ج ٨ ص ٣١٦.

(٤) سنن ابن داود: ج ٣ ص ١٠٧، جامع الأصول: ج ٨ ص ٣١٦، سنن البيهقي: ج ٩ ص ٣٠٢.

العقيدة بين القول والفعل.

وليس لهم أن يتعلّقوا بما يروونه عن النبي (عليه وآله السلام) من قوله: ليس في المال حقّ سوى الزكاة^(١).

وبما روي عنه (عليه وآله السلام) من قوله: من أحبّ أن ينسك عن المولود فلينسك عن الغلام بشاتين وعن الجارية بشاة^(٢)، فعلق ذلك بالمحبة، وما كان واجباً لا يعلق بالمحبة.

وبما يروونه عن فاطمة (صلوات الله عليها) قالت: يا رسول الله أعقّ عن ابني الحسن؟ فقال (صلّى الله عليه وآله): إحلق رأسه وتصدّق بزنة شعره فضة^(٣)، ولو كانت واجبة لأمرها (عليها السلام) بها.

والجواب عن ذلك كلة أنّ هذه أخبار آحاد تنفردون بها، ولا نعرف عدالة روايتها ولا صفاتهم، وبإزائها من الأخبار التي تقدّمتمنا ننفرد بروايتها ما لا يخصّ، وما تنفردون أيضاً بروايتها ما قد ذكرنا بعضه.

ولو عدلنا عن هذا كلة، وسلمت هذه الأخبار من كلّ قدح وجرح أوجب غالب الظنّ، أليس من مذهبنا أنّ أخبار الآحاد لا توجب العمل في الشريعة بها؟ وإنّما جازلنا أن نعارضهم بأخبار الآحاد لأنّهم بأجمعهم يذهبون إلى وجوب العمل بأخبار الآحاد.

ثمّ نستظهر متبرعين بذكر تأويل هذه الأخبار. أمّا الخبر الأوّل فلا دلالة لهم فيه؛ لأنّه نفى أن يكون في المال حقّ سوى الزكاة، والعقيدة عند من أوجبها تجب في ذمّة الوالدين لا في المال.

(١) سنن ابن ماجه: ج ١ ص ٥٧٠.

(٢) مسند أحمد: ج ٢ ص ١٨٢-١٨٣، جامع الأصول: ج ٨ ص ٣١٤.

(٣) سنن البيهقي: ج ٩ ص ٣٠٤.

وأما الخبر الثاني فلا حجة فيه؛ لأنه إنما علق الفضل في ذلك بالمحبة لا الأصل، والفضل في أن يعقّ بشاتين وقد تجزئ الواحدة، ويجري مجرى ذلك قول القائل: من أحبّ أن يصليّ فليصلّ في المساجد وفي الجماعات، وإنما يريد الفضل وإن كان أصل الصلاة واجباً.

وأما الخبر الثالث فغير ممتنع أن يكون (عليه السلام) عقّ عنه أو عزم على أن يتولّى ذلك، فعدل عن أمرها بذلك إلى قرينة أخرى لهذه العلة.

مسألة

[٢٣٤]

الطعام الذي عالج الكافر

ومما انفردت به الإماميّة: أنّ كلّ طعام عالج الكفار، من اليهود والنصارى وغيرهم ممّن ثبت كفرهم بدليل قاطع، فهو حرام لا يجوز أكله ولا الانتفاع به. ونخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١). وقد دللنا على هذه المسألة في كتاب الطهارة^(٢)، حيث دللنا على أنّ سور الكفار نجس لا يجوز الوضوء به، واستدللنا بقوله تعالى: «إنّما المشركون نجس»^(٣)، واستقصيناه فلا معنى لإعادته.

* * *

(١) الام: ج ٢ ص ٢٣١، المدونة الكبرى: ج ٢ ص ٦٧، بداية المجتهد: ج ١ ص ٤٧٠.

(٢) تقدم في ص ٨٩.

(٣) سورة التوبة: الآية ٢٨.

مسألة

[٢٣٥]

لحوم الحمر الأهلية

ومتما انفردت الامامية به: - وإن كان الفقهاء رَوَوْا عن ابن عباس^(١) (رحمه الله) موافقتها في ذلك -: تحليل لحوم الحمر الأهلية. وحرّمها سائر الفقهاء^(٢)، وانتهوا في ذلك إلى أن ابن أبي القسم روى عن مالك أن الحمار الوحشي إذا تأنّس وصار يعمل عليه كما يعمل على الحمار الأهلي فإنه لا يؤكل^(٣)، وإن خالف مالك سائر الفقهاء في ذلك.

دليلنا: بعد الإجماع المتردد، أن الأصل فيما فيه منفعة ولا مضرة فيه الإباحة، ولحوم الحمر الأهلية بهذه الصفة. فإن ادّعوا مضرة آجلة من حيث الحظر لها والنهي عنها، فإنهم يفرعون إلى أخبار آحاد ليست حجة في مثل ذلك، وهي معارضة بأمثالها.

ويمكن أيضاً أن يستدل على ذلك بقوله تعالى: «قل لأجد فيما أوحى إليّ محرّماً على طاعم يطعمه»^(٤) الآية.

فإن احتجّوا عليه بقوله تعالى: «والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة»^(٥)، وأنه تعالى أخبر أنها للركوب والزينة لا للأكل.

قلنا لهم: قوله تعالى: إنها للركوب والزينة لا يمنع أن يكون لغير ذلك، ألا

(٤) الشرح الكبير: ج ١١ ص ٦٥، المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ٦٥، بداية المجتهد: ج ١ ص ٤٩٠، المحلى: ج ٧ ص ٤٠٧، جامع الأصول: ج ٨ ص ٢٩٢.

(٢) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ٦٤، المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ٦٥.

(٣) المدونة الكبرى: ج ٢ ص ٦٤، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ٦٤.

(٤) سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

(٥) سورة النحل: الآية ٨.

ترى إلى قول القائل: قد أعطيتك هذا الثوب لتلبسه، لا يمنع من جواز بيعه له وهبته والانتفاع به من وجوه شتى.

ولأن المقصود بالخنيل والحمير الركوب والزينة، وليس أكل لحومها مقصوداً فيها.

ثم إنه لا يمنع من الحمل على الحمير والخنيل، وإن لم يذكر الحمل وإنما خص الركوب والزينة بالذكر.

وأكثر الفقهاء^(١) يميزون أكل لحوم الخنيل، ولم يمنع تضمن الآية ذكر الركوب والزينة خاصة من أكل لحوم الخنيل، وكذلك الحمير.

فإن استدلوا بما يروونه عن ابن عباس (رحمه الله) أنه قال: نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن لحوم الحمر وأمر بلحوم الخنيل أن تؤكل^(٢).

وأيضاً بما رواه خالد بن الوليد قال: كنا مع النبي (صلى الله عليه وآله) في خيبر، فقال (عليه السلام): لا تحل أموال المعاهدين إلا بحقها وحرام عليكم الحمر الأهلية وبغالها^(٣).

وبما يرويه أنس عن النبي (عليه السلام) أنه نهى عن لحوم الحمر، وقال: إنها نجس^(٤).

فالجواب عن ذلك أن هذه أخبار آحاد، والعمل بها في الشريعة عندنا غير جائز، ولا يجوز مع ذلك أن يرجع بها عن ظاهر الكتاب، ونعارضها بالأخبار التي ترونها الإمامية^(٥) ما لا يحصى.

(١) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ٧٧.

(٢) نصب الراية: ج ٤ ص ١٩٨.

(٣) مسند أحمد: ج ٤ ص ٨٩-٩٠.

(٤) صحيح البخاري: ج ٧ ص ١٢٤، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ١٠٦٦، سنن الدارمي: ج ٢ ص ٨٧.

(٥) مسائل علي بن جعفر: ص ١٧٧ ح ٣٢٥-٣٢٧.

ومما يرويه مخالفوها ما رواه غالب بن الحسن قال: قلت: يا رسول الله لم يبق من مالي إلا حمر، فقال (صلى الله عليه وآله): أطعم أهلَكَ من سمين^٣ مالك، فإنني إنما نهيت عن حوالى القرى^(١). وهذا لا محالة معارض لأخبارهم كلها.

ثم يمكن أن يقال في تلك الأخبار: إن سبب النهي عن لحوم الحمر الأهلية هو لأجل الظهر وقلته في ذلك الزمان، كما أنه (عليه السلام) نهى عن لحوم الخيل^(٢) لهذه العلة^(٣).

وقد روي عن ابن عباس (رحمه الله) أنه قال: نهى عن لحوم الحمر لثلاث يقل الظهر^(٤)، فقوى هذا التأويل هذه الرواية.

فأما الخبر الذي تضمن أنها رجس، فالرجس والرجز والنجس واحد في الشريعة، ولا يحصل من أهل الشريعة يذهب إلى أن الحمار الأهلي نجس العين.

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم مسأله
[٢٣٦]

لحوم البغال

ومما انفردت به الامامية: تحليل لحوم البغال. وباقي الفقهاء على حظر ذلك^(٥)، وروي عن الحسن البصري أنه ذهب إلى إباحة لحوم البغال^(٦)، وهذه موافقة للامامية.

(١) سنن البيهقي: ج ٩ ص ٣٣١، جامع الأصول: ج ٨ ص ٢٩٠.

(٢) سنن البيهقي: ج ٩ ص ٣٣٢.

(٣) جامع الأصول: ج ٨ ص ٢٩٢ سنن أبي داود ج ٣ ص ٣٥٦.

(٤) سنن البيهقي: ج ٩ ص ٣٣٠، جامع الأصول: ج ٨ ص ٢٩١.

(٥) المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ٦٦. (٦) المجموع: ج ٩ ص ٨.

وكلّ شيءٍ دللنا به على إباحة لحوم الحمر الأهلية هو بعينه دليل على إباحة لحوم البغال.

وأيضاً فقد دللنا على إباحة لحوم الحمر الأهلية، وكلّ من أباح لحومها أباح لحوم البغال، والتفرقة بين المسألتين خروج عن الإجماع.

مسألة

[٢٣٧]

ذكاة الجنين

ومما انفردت به الإمامية: القول بأنّ الجنين الذي يوجد في بطن أمّه بعد ذكاتها على ضربين إن كان كاملاً - وعلامة كماله أن ينبت شعره إن كان من ذوات الشعر، أو يظهر وبره إن كان من ذوات الأوبار - فإنه يحلّ أكله، وذكاة أمّه ذكاة له، وإن لم يبلغ الحدّ الذي ذكرناه وجب أن يذكّى ذكاة مفردة إن خرج حياً، وإن لم يخرج حياً فلا يؤكل. وإنما كان هذا انفراداً لأنّ الشافعي ومن وافقه يذهب إلى أنّ ذكاة الجنين ذكاة أمّه على كلّ حال^(١)، وأبو حنيفة ومن وافقه يذهب إلى أنّ الجنين له ذكاة مفردة على كلّ حال^(٢).

دليلنا: الإجماع المتردد. وإن شئت أن تبني على بعض المسائل المتقدمة، مثل وجوب التسمية على كلّ وجه أو وجوب استقبال القبلة، وإنّ أحداً من الأمة لم يفرّق بين المسألتين.

وليس لهم أن يحتجوا علينا بما يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله) من

(١) الأم: ج ٢ ص ٢٣٣، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ٨٥، المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ٥١.

(٢) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ٨٥، المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ٥٢.

قوله: ذكاة الجنين ذكاة أمه^(١)، ولم يفرّق بين الكامل من الأجنة وغير الكامل.

وما يروونه أيضاً عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه سئل عن البقرة والشاة تذبحان ويوجد في بطنها جنين أناكله أو نلقيه؟ فقال: كلوا إن شئتم^(٢)، ولم يفصل كما فصلت الإمامية.

قلنا: إنّ الكلام قد مضى في أنّ أخبار الآحاد ليست حجة في الشرع، وأنّ هذا ممّا ينفرد به المخالفون، وبإزائه ما يروونه الإمامية في ذلك.

ولو سلّمنا ذلك لكان لنا أن نقول في الخبر الأول: لا يخلو من أن يكون تأويله على ما تأوله الشافعي عليه، من أنّ المراد أنّ ذكاة الجنين هي ذكاة أمه، وأنّه يصير له حكم الذكاة لذكاتها، وإن كان كذلك حملناه على الجنين الكامل الذي قد نبت عليه الشعر والوبر، وخصّصنا عمومها بأدلتنا التي ذكرناها.

أو يكون التأويل على ما تأوله أبو حنيفة من أنّ ذلك على سبيل التشبيه، وإنّما المراد بالخبر أنّ ذكاة الجنين مثله ويمثّل ذكاة أمه في الذبح، فيحمل ذلك على الجنين الذي يخرج من بطن أمه حياً، وذكاة ما خرج حياً كذلك واجبة كذكاة الأم.

ويقوي تأويل الشافعي - وإن كنّا قد بيّنا تخريج مذهبنا على تأويل أبي حنيفة - أنّ لفظ الجنين مشتق من الاجتنان وهو الاستتار، وهو إنّما سمي بهذا الاسم في حال كونه في بطن أمه، وإذا ظهر زال عنه استحقاق هذا الاسم على الحقيقة، وسمي بذلك مجازاً من حيث كان جنيناً قبل حال ظهوره، فكيف

(١) سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٠٣، سنن الدارمي: ج ٢ ص ٨٤، سنن البيهقي: ج ٩ ص ٣٣٥-٣٣٦.

(٢) سنن البيهقي: ج ٩ ص ٣٣٥، سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٠٤، التهذيب: ج ٩ ص ٨١ ذيل حديث ٨٠،

الكافي: ج ٦ ص ٣٣٤-٣٣٥.

يجوز أن يكون المراد أن الجنين إذا خرج حياً ذكياً كما تذكى أمه وهو لا يستحق هذا الاسم بعد خروجه؟ فلا شبه أن يكون المراد أن ذكاة أمه تتعدى إليه في الحكم وهو جنين في البطن.

ومن وجه آخر وهو أن تخصيص الأم بالذكر لابد له من فائدة، وإذا حمل على أن ذكاتها ذكاة لجنينها أفاد هذا التخصيص، وإذا حمل على أن المراد أن الجنين يذبح إذا خرج حياً كما يفعل بأمه لم يفد هذا التخصيص بالأم؛ لأن غير الأم من الذبائح كلها كالأم في هذا المعنى، فلا معنى للتخصيص.

فإن قيل: قد روي هذا الخبر بالنصب، ومع النصب لابد من التشبيه، فكأنه قال: ذكاة الجنين كذكاة أمه، فلما سقط الكاف تعدى الفعل إلى لفظ ذكاة فانتصب.

قلنا: قد بينا أن حمل الخبر على التشبيه يتخرج على مذهبنا، فما علينا في النصب إلا مثل ما علينا بالرفع.

على أن أصحاب الشافعي قد أحابوا عن رواية النصب بعد أن دفعوا ظهورها واشتعارها ومساواتها للرواية بالرفع، بأن قالوا: إن النصب يمكن أن يكون وجهه أن التقدير: ذكاة الجنين بذكاة أمه أو في ذكاة أمه، فلما أسقط حرف الجر وجب النصب، فلم يخلص النصب للتشبيه على كل حال.

فأما الخبر الآخر الذي يتضمن كلوا إن شئتم، فإننا نحمله على الجنين الذي قد تكامل وأشعر وأوبر، ونترك عموم الظاهر بالأدلة.

١٩ مسألة

[٢٣٨]

٢١ مما يحرم أكله من الذبيحة

ومتا انفردت به الامامية: تحريم أكل الطحال والقضيب والخصيتين

والرحم والمثانة، ويكرهون الكليتين. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١).
والدليل على صحة ما ذهبوا إليه: الإجماع الذي تردّد. وإن شئت أن تبني
هذه المسألة على بعض المسائل المتقدمة التي عليها دليل ظاهر، وأنّ أحداً من
الأمة ما فرق بين المسألتين.



کتاب الاشریة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

كتاب الأشربة

مسألة

[٢٣٩]

[حرمة الفقاع]

ومما انفردت به الإمامية: القول بتحريم الفقاع، وأنه جار مجرى الخمر في جميع الأحكام من حد شارها ورد شهادته وفي نجاسته. وخالف باقي الفقهاء في ذلك.

والدلالة: الإجماع المتكرر. وإن شئت أن تبني هذه المسألة على بعض ماتقدم من المسائل التي فيها ظاهر كتاب الله تعالى فعلت.

ومما يعارض به المخالفون ما يروونه^(١) عن ثقاتهم ورجالهم من تحريم الفقاع؛ لأن الذي تروييه الشيعة^(٢) وتختص به من الروايات في هذا الباب يمكنهم أن يقولوا: إنا لانعرف هؤلاء ولانثق بروايتهم.

فمن ذلك ما رواه أبو عبيد القاسم بن سلام، قال: حدثنا أبو الأسود عن ابن لهيعة عن دراج أبي السمح، وروى الساجي صاحب كتاب اختلاف

(١) مسند أحمد بن حنبل: ج ٤ ص ٢٣٢، سنن البيهقي: ج ٨ ص ٢٩٢.

(٢) الكافي: ج ٦ ص ٤٢٢ أنظر باب الفقاع، الوسائل: ج ١٧ ص ٢٨٧ أنظر باب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرمة.

الفقهاء، قال: حدثنا سليمان بن داود، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: أخبرني عمرو بن الحارث أن دراجاً أبا السمع حدثه واجتمعاً على أن دراجاً قال: إن عمر بن الحكم حدثنا عن أم حبيبة زوج النبي (صلى الله عليه وآله) أن ناساً من أهل اليمن قدموا على رسول الله (صلى الله عليه وآله) ليعلمهم الصلاة والسنن والفرائض، فقالوا: يا رسول الله إن لنا شرباً نعمله من القمح والشعير، فقال (عليه السلام): الغبيراء؟ قالوا: نعم، قال (عليه السلام): لا تطعموه .

قال الساجي في حديثه: قال (عليه السلام) ذلك ثلاثاً.

وقال أبو عبيد القاسم بن سلام: ثم لما كان بعد ذلك بيومين ذكروها له (عليه السلام) فقال: الغبيراء؟ قالوا: نعم، قال (عليه السلام): لا تطعموها، فلما أرادوا أن ينطلقوا سألوه (عليه السلام) أيضاً، فقال: الغبيراء؟ قالوا: نعم، قال: لا تطعموها، قالوا: فإنهم لا يدعونها، فقال (عليه السلام) من لم يتركها فاضربوا عنقه^(١).

وروى أبو عبيد أيضاً عن ابن أبي مريم عن محمد بن جعفر عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) سئل عن الغبيراء فنهى (عليه السلام) عنها وقال: لا خير فيها^(٢).

وقال: زيد بن أسلم: والاسكركة هي، وهذا اسم يختص الفقاع به، يعني الاسكركة في لغة العرب^(٣).

قال ابن الرومي وهو ممن لا يظعن عليه في علم اللغة العربية، وكان مشهوراً بالتقدم فيها، ويروى عنه أنه قال لبعض رواة وقد عمل ابن الرومي

(١) مسند أحمد: ج ٦ ص ٤٢٧، سنن البيهقي: ج ٨ ص ٢٩٢.

(٢) غوالي اللآلي: ج ١ ص ٣١٧.

(٣) الموطأ: ج ٢ ص ٨٤٥، لسان العرب: ج ٤ ص ٣٧٦.

قصيدة: الق بها أبا العباس ثعلباً، فإن ردة عليك شيئاً من الإعراب فيها فألقني به، وإن ردة عليك شيئاً من اللغة فلا ولا كرامة، ولا يتجاسر مع أبي العباس ثعلب على هذا القول إلا متقدّم أو متناه في علم اللغة - وأبيات ابن الرومي:
اسقني الاسكركة الصنبر في جفلفلونه واجعل الفيجن فيه يا خليلي بغصونه
إنه مصفاة أعلاه ومسك لبطونه^(١)

وأراد بالاسكركة: الفقاع، والجفلفلون: الكوز الذي يشرب فيه الفقاع، والصنبر: البارد، والفيجن: الشراب.

وقد روى أصحاب الحديث من طرق معروفة أن قوماً من العرب سألوا رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن الشراب المتخذ من القمح، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) أيسكر؟ قالوا: نعم، فقال (عليه السلام): لا تقربوه^(٢). ولم يسأل (عليه السلام) في الشراب المتخذ من الشعير عن الإسكار بل حرّم ذلك على الإطلاق، وحرّم الشراب الآخر إذا كان مسكراً، فدلّ ذلك على أن الغبيراء محرّمة بعينها كالخمر.

وقد روى أصحاب الحديث من العامة في كتبهم المشهورة أن عبد الله الأشجعي كان يكره الفقاع^(٣).

وقال أحمد بن حنبل: وكان ابن المبارك يكرهه^(٤).

وقال أحمد: حدّثنا أبو عبد الله المدائني قال: كان مالك بن أنس يكره الفقاع، ويكره أن يباع في الأسواق وكان يزيد بن هارون يكرهه^(٥).

(١) لم نثر عليه.

(٢) سنن أبي داود: ج ٣ ص ٣٢٨، سنن البيهقي: ج ٨ ص ٢٩٢، مسند أحمد: ج ٤ ص ٢٣٢.

(٣) غوالي اللثالي: ج ١ ص ٣١٨.

(٤) لم نثر عليه.

(٥) لم نثر عليه.

قال أحمد: حدثنا عبد الجبار بن محمد الخطابي عن ضمرة قال: الغبيراء التي نهى النبي (صلى الله عليه وآله) عنها هي الفقاع^(١).

وقال أبو هاشم الواسطي: الفقاع نبيذ الشعير، فإذا نش فهو خمر^(٢).

وقال زيد بن أسلم: الغبيراء التي نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عنها هي الاسكركة^(٣).

وقال أبو موسى: الاسكركة خمر الحبشة^(٤).

وإذا كانت هذه رواياتهم وأقوال شيوخهم ومتقدمي أصحاب حديثهم، فما المانع لهم من تحريم الفقاع وهم يقبلون من أخبار الآحاد ما هو أضعف مما ذكرناه؟ وكيف يستحسنون الشناعة على الشيعة الإمامية في تحريم الفقاع ومالك بن أنس وهو شيخ الفقهاء وأصحاب الحديث ينهى عنه وعن بيعه، وكذلك ابن المبارك ويزيد بن هارون وهما شيخا أصحاب الحديث؟ لولا العصبية وإتباع الهوى نعوذ بالله منها.

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم إسلامي

مسألة

[٢٤٠]

[عدم تجدد حرمة الخمر]

ومتما انفردت به الإمامية: القول بأن الخمر محرمة على لسان كل نبي وفي كل كتاب نزل، وأنّ تحريمها لم يكن متجدداً. وخالف باقي الفقهاء في ذلك،

(١) غوالي اللثالي: ج ١ ص ٣١٨.

(٢) لم نعث عليه.

(٣) الموطأ: ج ٢ ص ٤٨٥، لسان العرب: ج ٤ ص ٣٧٦.

(٤) أوجز المسالك: ج ١٣ ص ٣٥٤.

وذهبوا إلى أنها متجددة التحريم^(١).

دللنا على صحة ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة المحقة فإنهم لا يختلفون فيما ذكرناه.

ولك أيضاً أن تبني هذه المسألة على بعض المسائل المتقدمة التي فيها ظاهر كتاب الله أو ما أشبهه، ويبيّن ذلك أنّ أحداً من المسلمين مافرق بين المسألتين، وأنّ التفرقة بينهما خلاف الإجماع.

فإن عورضنا بما يروونه من الأخبار^(٢) الواردة بتجديد تحريم الخمر وذكر أسباب تحريمها، فجوابنا^(٣) أنّ جميع ما روي في تجديد تحريمها أخبار آحاد ضعيفة لا توجب علماً ولا عملاً، ولا يترك ما ذكرناه من الأدلة القاطعة بمثل هذه الأخبار.

فأما ما يدّعيه اليهود والنصارى من تحليل أنبيائهم لها فكذب منهم عليهم، كما كذبوا على أنبيائهم في كلّ شيء كذبهم المسلمون فيه، ولا حاجة فيما يدّعيه هؤلاء المبطلون المعروفون بالكذب.

مسألة

[٢٤١]

[إنقلاب الخمر خلاً]

عند الامامية: إذا انقلبت الخمر خلاً بنفسها أو بفعل آدمي إذا طرح فيها ما تنقلب به إلى الخل حلت. وخالف الشافعي ومالك في ذلك^(٤).

(١) لم نعر عليه.

(٢) لم نعر عليه.

(٣) في «الف» و«ب»: فجوابنا عن ذلك.

(٤) الهداية: ج ٤ ص ١١٣.

وأبو حنيفة لا يخالف الإمامية فيما حكيناه، إلا أنه يزيد عليهم فيقول فيمن ألقى خمرًا في خلّ فغلب عليها حتى لا يوجد طعم الخمر: إنه بذلك يحلّ^(١)، وعند الإمامية أن ذلك لا يجوز، ومتى لم تنقلب الخمر إلى الخلّ لم يحلّ. فكأنهم انفردوا من أبي حنيفة بأنهم امتنعوا مما أجازوه على بعض الوجوه، وإن وافقوه على انقلاب الخمر إلى الخلّ، فجاز لذلك ذكر هذه المسألة في الانفرادات.

دليلنا: بعد الإجماع المتردد، أن التحريم إنما يتناول ما هو خمر، وما انقلب خلًّا فقد خرج من أن يكون خمرًا؛ ولأنه لا خلاف في إباحة الخلّ، وإسم الخلّ يتناول ما هو على صفة مخصوصة، ولا فرق بين أسباب حصوله عليها.

ويقال لأصحاب أبي حنيفة: أي فرق بين غلبة الخلّ على الخمر في تحليلها، وبين غلبة الماء عليها أو غيره من المائعات أو الجامدات حتى لا يوجد لها طعم ولا رائحة؟

فإن فرقوا بين الأمرين بأن الخمر تنقلب إلى الخلّ ولا تنقلب إلى غيره من المائعات أو الجامدات.

قلنا: كلامنا فيها على الانقلاب، والخمر إذا أقيت في الخلّ الكثير فما انقلبت في الحال^(٢) بل عينها باقية، وكذلك هي في الماء، فما الفرق بين أن يلقى فيها ما يجوز أن ينقلب إليه وبين ما لا ينقلب إليه إذا كانت في الحال موجودة لم تنقلب؟

* * *

(١) الفتاوى الهندية: ج ١ ص ٤٥.

(٢) في «الف» و«ب»: في الحال إلى الخل.

مسألة

[٢٤٢]

[شرب بول مايؤكل لحمه]

ومما يظنّ قبل التأمل انفراد الامامية به: القول بتحليل شرب أبوال الابل، وكلّ ما أكل لحمه من البهائم إمّا للتداوي أو لغيره. وقد وافق الامامية في ذلك مالك والثوري وزفر^(١).

وقال محمد بن الحسن في البول خاصّة مثل قولنا وخالف في الروث^(٢).
وقال أبو حنيفة وأبو يوسف والشافعي: بول ما أكل لحمه نجس وروثه أيضاً كنجاسة ذلك مما لا يؤكل لحمه^(٣).

والذي يدلّ على صحّة مذهبنا: بعد الإجماع المتردّد، أنّ الأصل فيما يؤكل لحمه أو يشرب لبنه في العقل الإباحة، وعلى من ذهب إلى الحظر دليل شرعي، ولن يوجد ذلك في بول مايؤكل لحمه؛ لأنّهم إنّما يعتمدون على أخبار آحاد، وقد بيّنا أنّ أخبار الآحاد إذا سلمت من المعارضات والقدوح لا يعمل بها في الشريعة، ثمّ أخبارهم هذه معارضة بأخبار^(٤) تروها ثقاتهم ورجالهم تتضمّن الإباحة، وسيجيئ الكلام في تفصيل هذه الجملة.

وأيضاً فإنّ بول مايؤكل لحمه طاهر غير نجس، وكلّ من قال بطهارته جوز شربه، ولا أحد يذهب إلى طهارته والمنع من شربه. والذي يدلّ على طهارته: أنّ الأصل الطهارة، والنجاسة هي التي يحتاج فيها إلى دليل شرعي، ومن طلب

(١) المجموع: ج ٢ ص ٥٤٩، بداية المجتهد: ج ١ ص ٨٢.

(٢) المجموع: ج ٢ ص ٥٤٩.

(٣) الفتاوى الهندية: ج ١ ص ٤٦، بداية المجتهد: ج ١ ص ٨٢، المجموع: ج ٢ ص ٥٤٩.

(٤) يأتي التعرض لها عن قريب.

ذلك لم يجده.

ومما يجوز أن نعارض به مخالفينا في هذه المسألة ما يروونه عن البراء بن عازب عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: ما أكل لحمه فلا بأس ببوله^(١). ومما يروونه أيضاً عن حميد عن أنس أن قوماً من عرينة قدموا على النبي (صلى الله عليه وآله) المدينة فاستوخوها فانتفخت أجوافهم، فبعثهم النبي (عليه وآله السلام) إلى لقاح الصدقة ليشربوا من أبوالها^(٢).

وأيضاً فإن النبي (صلى الله عليه وآله) طاف بالبيت ركباً على راحلته في جميع الروايات^(٣)، ويذا الراحلة ورجلاها لا تخلو من بولها وروثها أيضاً، هذا هو الأغلب الأظهر، فلو كان ذلك نجساً لنزه النبي (صلى الله عليه وآله) المسجد عنه.

فإن قيل: قوله (عليه السلام): لا بأس به، لا يدل على الطهارة، وإنما يقتضي خفة حكمه عن غيره، ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال مثل هذه اللفظة فيما لا شبهة في طهارته وإباحته.

قلنا: لا يجوز أن تحمل هذه اللفظة إلا على الطهارة والإباحة؛ لأن أهل الشريعة ما جرت عادتهم بأن يقولوا فيما حظره ثابت: إنه لا بأس به، على أن بعض النجاسات قد يكون أخف حكماً من بعض ولا يقال فيه: لا بأس. وإنما لا يجوز أن تدخل هذه اللفظة في المجمع على طهارته وإباحته؛ لأن العادة جرت بدخولها فيما هو مباح طاهر على اختلاف فيه ودخول شبهة في حكمه.

فإن قالوا في حديث العرنين: إنه (عليه السلام) إنما أباحهم شرب أبوال

(١) سنن الدارقطني: ج ١ ص ١٢٨، سنن البيهقي: ج ٢ ص ٢٠٢.

(٢) سنن الترمذي: ج ١ ص ١٠٦، جامع الأصول: ج ٨ ص ٣٣٢، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ١١٥٨.

(٣) الكافي: ج ٤ ص ٤٢٩ باب نوادر الطواف ح ١٦، الوسائل: ج ٩ ص ٤٩٢ أنظر باب ٨١ من أبواب الطواف.

الابل في حال ضرورة على سبيل التداوي كما تحل الميتة مع الضرورة.
قلنا: لو كان حال المرض يبيح الأبوال لأباحها في أوقاتنا هذه.
وأبو حنيفة^(١) يمنع من ذلك، وإنما يجيزه أبو يوسف والشافعي^(٢)، وإذا بطل
اعتراض أبي حنيفة فالذي يبطل اعتراض أبي يوسف والشافعي وجهان:
أحدهما: أن النبي (صلى الله عليه وآله) لو كان أباح ذلك للضرورة
لوقف عليه وبين اختصاصه بالضرورة.

والوجه الثاني: ما روي عنه (عليه السلام) من قوله: إن الله عز وجل لم
يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم^(٣). ولهذا الذي ذكرناه تأول قوم قوله تعالى:
«فيها إثم كبير ومنافع للناس وإثمها أكبر من نفعها»^(٤) على أن المنافع هاهنا
هي المكاسب^(٥).

فإن قالوا: ما أبيع في حال الاضطراب لم يتناوله هذا الخبر الذي رويتموه؛
لأنه إنما يقتضي نفي الشفاء عما تحريمه ثابت، وماتدعوا إليه الضرورة لا يكون
حراماً بل مباحاً.

قلنا: الظاهر يقتضي نفي الشفاء عما حرم في سائر الأوقات، وتخفيف
التحريم في حالة دون أخرى عدول عن الظاهر.

فإن قيل: معنى الخبر أن شفاءكم ليس بمقصود على المحرمات بل في
المباحات لكم مندوحة.

قلنا: هذا أيضاً تخصيص للخبر وعدول عن ظاهره.
فإن احتج علينا مخالفونا في نجاسة البول بما يروونه عن النبي (صلى الله

(١) المبسوط (للسرخسي): ج ٢٤ ص ٩. (٢) المجموع: ج ٢ ص ٥٤٩.

(٣) سنن البيهقي: ج ١٠ ص ٥ باب النهي عن التداوي بالمسك، كز العمال: ج ١٠ ص ٥٢-٥٣.
ح ٢٨٣١٩ و ٢٨٣٢٧.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢١٩. (٥) تفسير الرازي: ج ٦ ص ٤٩.

عليه وآله) من قوله: إنما يغسل الثوب من البول والدم والمني^(١)، وأنه عام في سائر الأبوال، وما يؤمر بغسله وجوباً لا يكون إلا نجساً، وما هو نجس لا يجوز شربه.

وما يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه مرّ بقبرين فقال: إنهما يعذبان وما يعذبان في كبير، أمّا أحدهما فكان يمشي في النخيلة، وأمّا الآخر فكان لا يستبرئ من البول^(٢). وهذا عام في جميع الأبوال.

وما يروونه عنه (عليه السلام): استنزها من البول فإنّ عامة عذاب القبر منه^(٣).

فيقال لهم: قد مضى أنّ أخبار الآحاد ليست بحجة في الشريعة إذا خلت من المعارضات، ثمّ أخباركم هذه معارضة بما تروونه من طرقكم^(٤) وقد ذكره بعضكم، فأما ما نرويه^(٥) نحن من طرقنا فما لا يحصى كثرة.

وإذا سلّمنا هذه الأخبار ولم نعارضها بما يسقط الاحتجاج بها، كان لنا أن نحمل الخبر الأوّل على ما هو نجس من الأبوال، كبول الانسان وبول ما لا يؤكل لحمه، ووجب هذا التخصيص لمكان الأدلة التي ذكرناها.

والشافعي لا يمكنه الاستدلال بهذا الخبر؛ لأنّه لا يوجب غسل المني لأنّه عنده طاهر^(٦)، ولا بدّ له أيضاً من تخصيص لفظة البول؛ لأنّه يرى أنّ بول الرضيع لا يجب غسله.

(١) سنن الدارقطني: ج ١ ص ١٢٧.

(٢) مسند أحمد: ج ٥ ص ٣٩، سنن ابن ماجه: ج ١ ص ١٢٥، سنن البيهقي: ج ٢ ص ٤١٢.

(٣) سنن الدارقطني: ج ١ ص ١٢٧-١٢٨.

(٤) تقدم بعض ذلك في ص ٣٥٥.

(٥) الكافي: ج ٣ ص ٥٧، التهذيب: ج ١ ص ٢٤٦-٢٤٧، الوسائل: ج ٢ ص ١٠٠٩.

(٦) المجموع: ج ٢ ص ٥٥٣.

فأما أبو حنيفة فلا بد له من تخصيص أيضاً وحمله على الدم والبول
الكثيرين؛ لأنه لا يوجب غسل القليلين^(١) منها^(٢)؛ لأنه يرى أن بول الرضيع
ظاهر، ويعدل عن ظاهره أيضاً؛ لأنه لا يوجب غسل المني وإنما يوجب فركه، فقد
أجمعنا كلنا على تخصيص هذا الخبر.

ويقال لهم في الخبر الثاني: قد روي هذا الخبر على خلاف ما حكيتم؛ لأنه
روي: أنه كان لا يتنزه من بوله^(٣)، وروي أيضاً: أنه كان لا يستبرئ من
البول^(٤)، والاستبراء من البول يختص ببوله لا بول غيره.

وليس لهم أن يخالفوا في ذلك فيقولوا: إن الاستبراء هو التباعد، وقد يلزمه
التباعد والتنزه عن بوله وبول غيره؛ ولهذا يقال: استبرأت الأمة: إذا تباعدت
عنها لتعرف براءة رحمها.

وذلك أن الاستبراء لا معتبر فيه بأصل وضع اللغة إذا كان في عرف
الشرع قد استقر على فائدة مخصوصة، فقد علمنا أن القائل إذا قال: فلان
لا يستبرئ من البول أو استبرأ من البول، لا يفهم عنه إلا بوله دون بول غيره.
على أن ظاهر الخبر لو كان عاماً على ما روي لوجب تخصيصه بالأدلة التي
ذكرناها.

على أن في هذا الخبر ما يقتضي الاختصاص ببول ما لا يؤكل لحمه؛ لأنه
يتضمن الوعيد وذكر العذاب، وعند من خالفنا أن مسائل الاجتهاد لا يستحق
فيها الوعيد.

فإن قالوا: لم يلحق الوعيد من حيث لم يتنزه فقط، بل من حيث لم يتنزه

(١) في «الف»: القليل. (٢) الفتاوى الهندية: ج ١ ص ٤٥.

(٣) صحيح مسلم: ج ١ ص ٣٠٥ باب الدليل على نجاسة البول.

(٤) سنن النسائي: ج ٤ ص ١٠٦ باب وضع الجريدة على القبر.

عن البول مع اعتقاده نجاسته، ومن فعل ذلك يلحقه الوعيد لا محالة.
قلنا: هذا عدول عن الظاهر. وبعد فهذا التأويل يسقط استدلالكم بالخبر؛
لأن تقدير الكلام على هذا التأويل أنه يعذب لأنه كان لا يتنزه من البول مع
اعتقاده نجاسته، وهذا لا يدل على نجاسة كل بول، وإنما يدل على خطأ من أقدم
على ما يعتقد قبحه ولم يجتنب ما يعتقد نجاسته؛ لأن الفاعل لذلك في حكم من
فعل القبيح، فأين دليلكم على نجاسة جميع الأبوال وهو المقصود في المسألة؟
على أن في الخبر اختلافاً ظاهراً؛ لأنه يتضمن أنها يعذبان وما يعذبان على
كبيرة، وذلك كالمتناقض؛ لأن العذاب لا يكون إلا على الكبائر، وماليس
بكبير فلا عذاب على فاعله، عند من جعل في المعاصي كبائر وصغائر من غير
إضافة.

ولا يصح أيضاً على مذهب القائلين بالإرجاء؛ لأنهم يعتقدون أن جميع
المعاصي كبائر، وأنه يستحق العذاب على كل شيء منها، ومن ذهب إلى هذا
المذهب لا ينفى إسم الكبيرة عن شيء من المعاصي، وإنما يقول على سبيل
الإضافة: هذه المعصية أصغر من تلك، فأما مع الانفراد بالذكر فالكل عنده
كبائر.

وأما الخبر الأخير الذي تعلقوا به فكلما عليه كالكلام في الخبر الذي
تقدمه بلا فصل، فلا معنى لإعادته.

مسألة

[٢٤٣]

[لبس الحرير]

ومتما انفردت به الإمامية: أنه يجوز لبس الثوب الحرير إذا كان في خلاله
شيء من القطن أو الكتان، وإن لم يكن غالباً.

ونخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١)، وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى جواز لبس الحرير إذا كان سداه أو اللحمية من القطن أو الكتان، ولم يجزه إذا كانت اللحمية أكثر^(٢).

وحكى الطحاوي عن الشافعي أنه أباح لبس قباء محشوبقز، قال: لأن القز باطن^(٣).

والذي يدل على صحة مذهبنا: بعد الإجماع المتردد، أن النبي (صلى الله عليه وآله) إنما نهى عن لبس الحرير^(٤)، وهذا الاسم إنما يتناول ما كان محضاً دون ما اختلط بغيره، والثوب الذي فيه قطن أو كتان ليس بحرير محض، فجاز لبسه والصلاة فيه.

وإذا ذهبوا إلى أن الثوب الذي لحمته قطن وسداه حرير يجوز لبسه لأنه ليس بحرير محض، فكذلك ما كان بعضه قطناً وإن لم يكن جميع اللحمية. فإن قيل: هذا يقتضي أنه لو كان في الثوب خيط واحد من قطن أو كتان جاز لبسه.

قلنا: ظاهر النهي عن لبس الحرير المحض يقتضي ذلك، إلا أن يمنع منه مانع غيره. والأولى أن يكون الخيط أو الخيطان غير معتد بهما ولا أثر لثلهما، فأما إذا كان معتداً بمثله مثل أن يكون له نسبة إلى الثوب كخمس أو سدس أو عشر فإنه يخرج من أن يكون محضاً.

والعجب كله من قول الشافعي في حشو القباء الحرير المحض الذي يتناوله بلا شبهة نهى النبي (صلى الله عليه وآله)، وأي تأثير لكون الحشوباطناً غير

(١) البحر الزخار ج ٥/٣٥٦.

(٢) اللباب: ج ٤ ص ١٥٧-١٥٨.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ١ ص ٦٢٨، الشرح الكبير: ج ١ ص ٤٧٣.

(٤) سنن الترمذي: ج ٤ ص ٢١٧، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ١١٨٧ و١١٨٩.

ظاهر؟ أولاً يرى أن بطانة الجبة إذا كانت حريراً محضاً لم يجز لبسها وإن كانت البطانة لا تظهر للعين كظهور الظهارة؟ وهذا بعد شديد.

مسألة

[٢٤٤]

[جلد الميتة إذا دبغ]

ومتى كأن الإمامية منفردة به: أن جلود الميتة من جميع الحيوان لا تطهر بالدباغ، وقد وردت لهم رواية ضعيفة^(١) بجواز اتخاذ جلود الميتة ما لم تكن كلباً أو خنزيراً بعد الدباغ آنية وإن كانت الصلاة فيها لا تجوز، والمعمول على الأول. وخالف الشيعة جميع الفقهاء^(٢) إلا أحمد بن حنبل، فقد حكى عنه أن الميتة لا تطهر بالدباغ^(٣).

دليلنا: بعد الإجماع المتردد، قوله تعالى: «حرمت عليكم الميتة»^(٤)، والتحريم يجب أن يتناول كل بعض من أعضائ الميتة حلته الحياة ثم فارقه، والجلد بهذه الصفة بعد الدباغ وقبله، فيجب أن يحرم الانتفاع به بعد الدباغ؛ لأن إسم الميتة يتناوله.

ومتى يجوز أن يذكر على سبيل المعارضة لهم مارووه ووسطروه في كتبهم عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب^(٥)،

(١) الفقيه: ج ١ ص ٩ ح ١٥ باب المياه وظهرها ونجاستها.

(٢) المجموع: ج ١ ص ٢١٥، ٢١٦.

(٣) سنن الترمذي: ج ٤ ص ٢٢٢، المجموع: ج ١ ص ٢١٧.

(٤) سورة المائدة: الآية ٣.

(٥) مسند أحمد: ج ٤ ص ٣١٠-٣١١، سنن البيهقي: ج ١ ص ١٤، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ١١٩٤، سنن

الترمذي: ج ٤ ص ٢٢٢.

وعموم هذا الخبر يقتضي تحريم الانتفاع بها بعد الدباغ.
وقول بعضهم: إنَّ إسم الأهاب يختص بالجلد قبل الدباغ ولا يستحقه بعده^(١)، غلط مفسحش؛ لأنَّ الأهاب إسم للجلد في الحالين وغير مختص بأحدهما، ولو جاز أن يدعى في الأهاب اختصاص جاز أن يدعى في الجلد مثل ذلك.

فإن اعترضوا بما يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله) وقد سئل عن جلود الميتة فقال (عليه وآله السلام): دباغها طهورها^(٢)، وفي خبر آخر: أيها إهاب دبغ فقد طهر^(٣).

كان جوابنا أنَّ هذه أخبار آحاد لا يعمل بها في الشريعة، ثم بإزائها ما رويتموه عن النبي (صلى الله عليه وآله)^(٤) من النهي عن ذلك، ومارويناه من الأخبار^(٥) التي لا تخص في هذا المعنى.

ولولم يبطل هذين الخبرين إلا ظاهر القرآن لكفى. وقد يجوز أن يجعل الخبران على الخصوص، وأن يريد بقوله (عليه وآله السلام): أيها إهاب دبغ فقد طهر المذكى دون الميتة.

(١) البحر الرائق: ج ١/١٠٠، الحاوي للفتاوي: ج ١/١٦.

(٢) سنن البيهقي: ج ١ ص ١٧، سنن الدارمي: ج ٢ ص ٨٦.

(٣) مسند الشافعي: ج ١/٢٦ رقم ٥٧، المصنف (لعبد الرزاق) ج ١/٦٣ ح ١٩٠.

(٤) سنن البيهقي: ج ١ ص ١٥.

(٥) الكافي: ج ٦ ص ٤٥٣، الفقيه: ج ١ ص ٢٦٤، التهذيب: ج ٢ ص ٢٠٧، الاستبصار: ج ١ ص ٣٨٥.

الوسائل: ج ٢ ص ٢٦٦.

كتاب مسائل البيوع والربا والصرف

مسألة

[٢٤٥]

[خيار الحيوان]

ومتما انفردت به الامامية: أنَّ الخيار يثبت للمتبايعين في بيع الحيوان خاصة ثلاثة أيام وإن لم يشترط.

ونخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا إلى أنَّ الحيوان كغيره لا يثبت فيه الخيار إلا بأن يشترط^(١).

دليلنا: الإجماع المتردد. ويمكن أن يكون الوجه في ثبوت هذا الخيار في الحيوان خاصة أنَّ العيوب فيه أخفى والتغابن فيه أقوى، ففسح فيه ولم يفسح في غيره.

وليس للمخالف أن يقول: كيف يثبت بين المتبايعين خيار من غير أن يشترطه؛ وذلك أنه إذا جاز أن يثبت خيار المجلس من غير اشتراط، جاز أيضاً أن يثبت الخيار الذي ذكرناه وإن لم يشترطه.

(١) الأم: ج ٣ ص ٧٥، المجموع: ج ٩ ص ١٧٤، الشرح الكبير: ج ٤ ص ٦٩، عمدة القاري: ج ١١ ص ٢٢٥.

مسألة

[٢٤٦]

[خيار الشرط]

ومتما ظنّ انفراد الامامية به ولهم فيه موافق: القول بأن للمتبايعين أن يشترطاً من الخيار أكثر من ثلاثة أيام بعد أن تكون مدة محدودة. ووافقهم في ذلك ابن أبي ليلى ومحمد وأبو يوسف والأوزاعي، وجوزوا أن يكون الخيار شهراً أو أكثر كالأجل^(١).

وقال مالك: يجوز على حسب ماتدعو الحاجة إليه في الوقوف على المبيع وتأمل حاله^(٢).

وحكي عن الحسن بن حي أنه قال: إذا اشترى الرجل الشيء فقال له البائع: اذهب فأنت فيه بالخيار، فهو بالخيار أبداً حتى يقول: قد رضيت^(٣). وذهب أبو حنيفة وزفر إلى أنه لا يجوز أن يشترط الخيار أكثر من ثلاثة أيام فإن فعل فسد البيع، وهو قول الشافعي^(٤).

ودليلنا على ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد، وأيضاً فإن خيار الشرط إنما وضع لتأمل حال المبيع، وقد تختلف أحوال تأمله في الطول والقصر، فجاز أن يزيد على الثلاث كما جاز أن ينقص عنها. ولا يلزم على ذلك أن يثبت بلا انقطاع؛ لأن ذلك ينقض الغرض بالبيع.

(١) المبسوط (للسرخسي): ج ١٣ ص ٤١، اللباب: ج ٢ ص ١٣، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٢٦، المغني (لابن قدامة): ج ٤ ص ٩٦.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٤ ص ٩٦، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٢٦.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ٤ ص ٩٦.

(٤) الهداية: ج ٣ ص ٢٧، اللباب: ج ٢ ص ١٢، المغني (لابن قدامة): ج ٤ ص ٩٦، المبسوط (للسرخسي): ج ١٣ ص ٤١، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٢٦ و ٢٢٧.

فإن اعترض المخالف بما يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله) من أنه قال: الخيار ثلاث^(١).

فالجواب عن ذلك أن هذا خبر واحد، وقد بينا أن أخبار الآحاد لا يعمل عليها في الشريعة، وبإزائه الأخبار^(٢) الواردة بجواز الخيار أكثر من ثلاثة أيام، ولأن قوله (عليه السلام): الخيار ثلاثة أيام لا يمنع من زيادة عليها، كما لم يمنع من نقصان عنها.

فإذا قيل: زيادة خيار الشرط على الثلاثة غرر، ودخول الغرر في البيع لا يجوز يفسدها.

قلنا: وثبوته في الثلاثة أيضاً غرر؛ لأنه لا يدري في هذه المدة يحصل له البيع أو لا يحصل، ومع ذلك فقد جاز البيع مع ثبوت هذا الغرر.

مسألة

[٢٤٧]

مركز تحقيقات كاتدرية علوم إسلامية
[شراء العبد الأبق]

ومما انفردت به الإمامية: القول بجواز شراء العبد الأبق مع غيره، ولا يشتري وحده إلا إذا كان بحيث يقدر عليه المشتري.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا إلى أنه لا يجوز بيع الأبق على كل حال، إلا ماروي عن عثمان السبي أنه قال: لا بأس ببيع الأبق والبعر الشارد وإن هلك فهو من مال المشتري^(٣). وهذا كالموافقة للإمامية، إلا أنه لم يشترط

(١) كنز العمال: ج ٤ ص ١٤٤، سنن البيهقي: ج ٥ ص ٢٧٤، سنن الدارمي: ج ٢ ص ٢٥١، سنن الدارقطني: ج ٣ ص ٥٦.

(٢) التهذيب: ج ٢٣/٧، الوسائل: ج ٣٥٥/١٢ انظر باب ٨ من أبواب الخيار.

(٣) المجموع: ج ٩ ص ٢٨٤، المبسوط (للرخسي): ج ١٣ ص ١٠، المحلى: ج ٨ ص ٣٩١، بداية المجتهد:

أن يكون معه في الصفقة غيره كما شرطت الامامية.

والدليل على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتكرر.

ومعول مخالفينا في منع بيعه على أنه بيع غرر، وأن نبينا (عليه السلام) نهى عن بيع الغرر^(١). وربما عولوا على أنه مبيع غير مقدور على تسليمه فلا يصح بيعه كالسمك في الماء والطير في الهواء.

وهذا ليس بصحيح؛ لأن هذا البيع يخرج من أن يكون غرراً لانضمام غيره إليه، كبيع الثمرة الموجودة بعضها والمتوقع وجود باقيها.

وهذا هو الجواب عن قياسهم، وإن كنا قد بينا أن القياس لا مدخل له في الشريعة؛ لأنه لا يمكن تسليم جميع الثمرة التي وقع عليها العقد في وقت الصفقة وإن كان العقد جائزاً.

فإن قيل: نحن نخالف في ذلك، ولا نحيز أن نبيع ثمرة معدومة مع موجودة. قلنا: أما مالك فإنه يوافقنا على هذا الموضع^(٢)، وحببنا على من خالفنا فيه أنه لا خلاف في أن تطلع النخلة التي لم تؤثر داخل في البيع^(٣) معها وإن كان في الحال معدوماً، فكيف يجوز أن يدعى أن بيع معدوم وموجود لا يجوز؟! *

ج ٢ ص ١٥٦، المغني (لابن قدامة): ج ٤ ص ٢٩٣، الوجيز: ج ١ ص ١٣٤ عمدة القاري: ج ١١ ص ٢٦٤، فتح الباري: ج ٤ ص ٢٨٤، شرح فتح القدير: ج ٥ ص ٩٩
(١) صحيح مسلم: ج ٣ ص ١١٥٣، سنن الترمذي: ج ٣ ص ٥٣٢، سنن الدارقطني: ج ٣ ص ١٥، مسند أحمد ج ١ ص ٣٠٢، سنن الدارمي: ج ٢ ص ٢٥١، سنن النسائي: ج ٧ ص ٢٦٢، الموطأ: ج ٢ ص ٦٦٤، سنن أبي داود: ج ٣ ص ٢٥٤، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٧٣٩، السنن الكبرى: ج ٥ ص ٣٣٨، دعائم الإسلام: ج ٢ ص ٢١، عيون أخبار الرضا: ج ٢ ص ٤٥.

(٢) لم نعر عليه.

(٣) في «الف» و«ب»: المبيع.

مسألة

[٢٤٨]

[بيع الفقاع]

ومتما انفردت به الامامية: القول بتحريم بيع الفقاع وابتياعه. وكلّ الفقهاء يخالفون في ذلك^(١)، وقد روي عن مالك كراهية بيع الفقاع^(٢).
 دليلنا: الإجماع المتردد، وأيضاً ان شئت نبني هذه المسألة على تحريمه، فنقول: قد ثبت تحريمه وحظر شربه، وكلّ من حظر شربه حظر ابتياعه وبيعه، والتفرقة بين الأمرين خروج عن إجماع الأمة.

مسألة

[٢٤٩]

[لوباع من دون قبض أو قباض]

ومتما انفردت به الامامية: أنّ من ابتاع شيئاً معيناً بثمن معين ولم يقبضه ولا قبض ثمنه وفارقه البائع بعد العقد لم يضي ويُنقذ له الثمن فالمبتاع أحقّ به ما بينه وبين ثلاثة أيّام، فإن مضت ثلاثة أيّام ولم يحضر المبتاع الثمن كان البائع بالخيار، إن شاء فسخ البيع وباعه من غيره، وإن شاء طالبه بالثمن على التعجيل والوفاء، وليس للمبتاع على البائع في ذلك خيار، ولو هلك المبيع في مدة الأيّام الثلاثة كان من مال المبتاع دون البائع، فإن هلك بعد الثلاثة الأيّام كان من مال البائع.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(٣)، ولم يقل أحد منهم بهذا الترتيب الذي

(١) لم نعثر عليه.

(٢) البيان والتحصيل: ج ١٨ ص ٥٥٠-٥٥١.

(٣) لم نعثر عليه.

رتبناه.

دليلنا على صحة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردد.

وإنما قلنا: إنَّ المبتاع أحقَّ به ما بينه وبين ثلاثة أيام؛ لأنَّه بالابتاع واشتراط أن ينقد الثمن الذي مضى في احضاره قد ملك وعليه تعجيل الثمن، فإذا لم يحضره في هذه المدة المضروبة فكأنَّه رجع عن الابتاع ولم يف بالشرط الذي شرطه من تعجيل الثمن، وصار البائع بالخيار إن شاء فسخ وإن شاء طالب بالثمن.

وإنما جعلنا المبيع إذا هلك في الأيام الثلاثة من مال المبتاع؛ لأنَّ العقد قد ثبت بينهما.

وقد حكى عن مالك أنه كان يقول في الدابة إذا حبسها البائع حتى يقبض الثمن فهلك: فهي من مال المشتري وذلك إذا كان بيعاً على النقد، فإن كان على غير النقد فهو من مال البائع^(١). وهذا موافقة للامامية من بعض الوجوه، وقد قلنا: إنَّه إن هلك بعد الثلاثة كان من مال البائع؛ لأنَّه بتأخير الثمن عنه قد صار أملك به وأحقَّ بالتصرف فيه وإن هلك فن ماله.

مسألة

[٢٥٠]

[لو أطلق مدة خيار الشرط]

ومما انفردت به الامامية: القول بأنَّ من ابتاع شيئاً وشرط الخيار ولم يسم وقتاً ولا أجلاً مخصوصاً بل أطلقه إطلاقاً، فإنَّ له الخيار ما بينه وبين ثلاثة أيام ثم لا خيار له بعد ذلك.

(١) لم نعر عليه.

وباقى الفقهاء يخالفونهم في ذلك ؛ لأنّ أبا حنيفة يذهب إلى أنّه إذا شرط الخيار إلى غير مدّة معلومة فالبيع فاسد، فإنّ أجازته في الثلاثة جازع عند أبي حنيفة خاصّة، وإن لم يجزه حتى مضت الثلاثة أيّام لم يكن له أن يجيزه^(١). وقال أبو يوسف ومحمد: له أن يجيز بعد الثلاثة^(٢).

وقال مالك: إن لم يجعل للخيار وقتاً معلوماً جاز وجعل له من الخيار مثل ما يكون في تلك الساعة^(٣).

وقال الحسن بن صالح بن حي: إذا لم يعيّن أجل الخيار كان له الخيار أبداً^(٤).

دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتكرّر. ويمكن أن يكون الوجه مع إطلاق الخيار في صرفه إلى ثلاثة أيّام أنّ هذه المدّة هي المعهودة المعروفة في الشريعة لأنّ يضرب^(٥) الخيار فيها، والكلام إذا أطلق وجب حمله على المعهود المألوف.

مركز تحقيق علوم إسلامي

[٢٥١]

[خيار العيب]

ومّا انفردت به الإماميّة: القول بأنّ من ابتاع أمة فوجد بها عيباً ما عرفه من

(١) المجموع: ج ٩ ص ٢٢٥، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٠٨، البحر الزخار: ج ٤ ص ٣٤٨، الهداية: ج ٣ ص ٢٧، الفتاوى الهندية: ج ٣ ص ٣٨-٣٩.

(٢) الفتاوى الهندية: ج ٣ ص ٣٨-٣٩، الهداية: ج ٣ ص ٢٧، التنف: ج ١ ص ٤٤٦، البحر الزخار: ج ٤ ص ٣٤٨.

(٣) فتح العزيز: ج ٨ ص ٣١٢، المجموع: ج ٩ ص ٢٢٥، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٠٨، المغني (لابن قدامة): ج ٤ ص ١٠٧ و ١٢٥.

(٤) المحلى: ج ٨ ص ٣٧٣، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٠٧-٢٠٨، البحر الزخار: ج ٤ ص ٣٤٨.

(٥) في «الف» و«ب» وهامش المعتمدة: يصرف.

قبلُ بعد أن وطئها لم يكن له ردّها وكان له أرش العيب، إلا أن يكون عيبها من حبل فله ردّها مع الوطاء، ويردّ معها إذا وطئها نصف عشر قيمتها.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فذهب الشافعي إلى أنّه إذا ابتاع أمة ثيباً فوطئها ثمّ أصاب بها عيباً فله ردّها ولا مهر عليه^(١).

وقال ابن أبي ليلى: يردها بالعيب ويردّ معها المهر لأجل الوطاء، وقد روي ذلك عن عمر^(٢).

وذهب الزهري والثوري وأبو حنيفة وأصحابه إلى أنّه لا يملك الردّ بالعيب بل يمسكها ويأخذ الأرش^(٣). وانفراد الإماميّة بالقول الذي ذكرناه ظاهر.

دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردّد.

وليس يجري وطء الثيب مجرى وطء البكر؛ لأنّ وطء البكر فيه إتلاف لجزء منها، وليس كذلك الثيب.

ويمكن أن يكون الفرق بين الحمل وبين غيره من العيوب أنّ الحمل أفحش العيوب وأعظمها، فجاز أن يغلظ حكمه على باقي العيوب.

مسألة

[٢٥٢]

[في استثناء بعض المبيع]

ومما ظنّ انفراد الإماميّة به وقد وافقها فيه غيرها: القول بجواز أن يبيع الانسان الشاة أو البعير ويشترط رأسه أو جلده أو عضواً من أعضائه. وروى ابن وهب

(١) المبسوط (للسرخسي): ج ١٣ ص ٩٥، بداية المجتهد: ج ٢ ص ١٩٧، المغني (لابن قدامة): ج ٤ ص ٨٨.

(٢) بداية المجتهد: ج ٢ ص ١٩٧، المبسوط (للسرخسي): ج ١٣ ص ٩٥، الشرح الكبير: ج ٤ ص ٨٨.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ٤ ص ٨٨، الشرح الكبير: ج ٤ ص ٨٨، بداية المجتهد: ج ٢ ص ١٩٧.

عن مالك القول بجواز أن يستثنى جلدتها^(١). وهذه موافقة للامامية.
 وروى ابن القاسم عن مالك أنه إذا باع شاة فاستثنى منها ثلثاً أو ربعاً أو نصفاً أو فخذاً أو كبداً أو صوفاً أو شعراً أو كراعاً، فإنه إن استثنى ثلثاً أو ربعاً أو نصفاً فلا بأس بذلك، وإن استثنى جلداً أو رأساً فإن كان مسافراً فلا بأس به، وإن كان حاضراً فلا خير فيه^(٢). وهذه الرواية أيضاً موافقة للامامية في السفر، ولسنا نعرف فرقاً بين السفر والحضر في هذا الموضع.
 وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يجوز ذلك البتة، وهذا قول الثوري^(٣).
 وقال الشافعي: لا يجوز أن يبيع الرجل الشاة ويستثنى منها جلداً ولا غيره في سفر ولا حضر^(٤).

دليلنا على ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد؛ ولأن هذا العقد يقع عليه إسم البيع باستثنائه، فيجب أن يدخل في عموم قوله تعالى: «وأحلّ الله البيع»^(٥).
 وليس يمكن أن يدعى في ذلك جهالة؛ فإن الأعضاء متميزة منفردة من غيرها، وليس يجري مجرى غيرها مما يقع فيه الاشتراك والاختلاط.

مسألة

[٢٥٣]

في الربا

ومما انفردت به الامامية: القول بأنه لا ربا بين الولد والدة، ولا بين الزوج

(١) المدونة الكبرى: ج ٤ ص ٢٩٤.

(٢) المدونة الكبرى: ج ٤ ص ٢٩٣.

(٣) الفتاوى الهندية: ج ٣ ص ١٣٠.

(٤) الشرح الكبير: ج ٤ ص ٣١-٣٢، المغني (لابن قدامة): ج ٤ ص ٢١٤.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

وزوجته، ولا بين الذمي والمسلم، ولا بين العبد ومولاه. وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأثبتوا الربا بين كل من عددناه^(١).

وقد كتبت قديماً في جواب مسائل وردت من الموصل^(٢) تأولت الأخبار التي يروونها أصحابنا المتضمنة لنفي الربا بين من ذكرناه على أن المراد بذلك - وإن كان بلفظ الخبر - معنى الأمر، كأنه قال: يجب أن لا يقع بين من ذكرناه ربا، كما قال تعالى: «ومن دخله كان آمناً»^(٣)، وكقوله تعالى: «فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج»^(٤)، وقوله (عليه السلام): العارية مردودة والزعيم غارم^(٥). ومعنى ذلك كله معنى الأمر والنهي وإن كان بلفظ الخبر.

فأما العبد وسيده فلا شبهة في نفي الربا بينهما؛ لأن العبد لا يملك شيئاً، والمال الذي في يده مال لسيده، ولا يدخل الربا بين الإنسان ونفسه؛ ولهذا ذهب أصحابنا إلى أن العبد إذا كان لمولاه شريك فيه حرم الربا بينه وبينه. واعتمدنا في نصرّة هذا المذهب على عموم ظاهر القرآن، وأن الله تعالى حرم الربا على كل متعاقدين، وقوله تعالى: «لا تأكلوا الربا»^(٦)، وهذا الظاهر يدخل تحته الوالد وولده والزوج والزوجة.

ثم لما تأملت ذلك رجعت عن هذا المذهب؛ لأنني وجدت أصحابنا مجمعين على نفي الربا بين من ذكرناه، وغير مختلفين فيه في وقت من الأوقات، وإجماع هذه الطائفة قد ثبت أنه حجة ويخص بمثله ظواهر الكتاب، والصحيح

(١) المجموع: ج ٩ ص ٣٩١-٣٩٢.

(٢) رسائل المرتضى: المجموعة الأولى ص ١٨١.

(٣) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٩٧.

(٥) غوالي اللآلي: ج ١ ص ٣١٠ ح ٢١.

(٦) سورة آل عمران: الآية ١٣٠.

نفي الربا بين من ذكرناه.

وإذا كان الربا حكماً شرعياً جاز أن يثبت في موضع دون آخر، كما يثبت في جنس دون جنس وعلى وجه دون وجه، فإذا دلت الأدلة على تخصيص من ذكرناه وجب القول بموجب الدليل.

ومتما يمكن أن يعارض ظواهره به من ظاهر الكتاب أن الله تعالى قد أمر بالإحسان والإنعام، مضافاً إلى ما دلت عليه العقول من ذلك، وحدّ الإحسان: إيصال النفع لأعلى وجه الاستحقاق إلى الغير مع القصد إلى كونه إحساناً، ومعنى الإحسان ثابت فيمن أخذ من غيره درهماً بدرهمين؛ لأن من أعطى الكثير بالقليل وقصد به إلى نفعه به فهو محسن إليه، وإنما أخرجنا من عدا من استثنياه من الوالد وولده والزوج وزوجته بدليل قاهر تركنا له الظواهر. وهذا ليس مع المخالف في المسائل التي خالفنا فيها.

فظاهر أمر الله تعالى بالإحسان في القرآن في مواضع كثيرة كقوله تعالى: «وأحسن كما أحسن الله إليك»^(١)، وقوله تعالى: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان»^(٢) يعارض الآيات التي ظاهرها عام في تحريم الربا، فإذا قالوا نخصّص آيات الإحسان لأجل آيات الربا، قلنا: ما الفرق بينكم وبين من خصّص آيات الربا لعموم آيات الأمر بالإحسان؟ وهذه طريقة إذا سلكت كانت قوية.

(١) سورة القصص: الآية ٧٧.

(٢) سورة النحل: الآية ٩٠.

مسألة

[٢٥٤]

في الصرف

ومما انفردت به الإمامية: القول بجواز أن يبتاع الإنسان من غيره متاعاً أو غيره نقداً أو نسيئة معاً على أن يسلف البائع شيئاً أو يقرضه مالاً إلى أجل أو يستقرض منه. وأنكر ذلك باقي الفقهاء وحظروه^(١).

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد؛ ولأن الله تعالى أحل البيع بالإطلاق، وهذا البيع الذي أشرنا إليه داخل في جملة الظاهر، والقرض أيضاً جائز واشتراطه في عقد البيع غير مفسد له.

ولسنا ندري من أي جهة حظر المخالفون ذلك، وإنما يرجعون إلى الظنون والحسبان التي لا يرجع في الشرع إلى مثلها، ولا خلاف بينهم في أنه لو لم يكن يشترط القرض عند عقد البيع ثم رأى بعد ذلك أن يقرضه كان ذلك جائزاً، وأي فرق بين أن يشترطه أو لا يشترطه؟

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

مسألة

[٢٥٥]

في الصرف

ومما انفردت به الإمامية: القول بأنه يجوز أن يكون للإنسان على غيره مال مؤجل فيتفق على تعجيله بأن ينقصه من مبلغه، ولا يشبه ذلك تأخير الأموال عن آجالها بزيادة فيها؛ لأن ذلك محظور لا محالة.

(١) لم نثر عليه.

وخالفهم باقي الفقهاء في ذلك ، وسوّوا بين الأمرين في التحريم .
 دليلنا على ما ذهبنا إليه : الإجماع المتقدم ذكره ، وأيضاً فإن تصرف الانسان
 فيما يملكه مباح بالعقل والشرع ، وقد علمنا أن الدين المؤجل له مالك يصح
 تصرفه فيه ، فيجوز له أن ينقص منه كما يجوز له الإبراء منه ، ومن عليه أيضاً هذا
 الدين هو مالك للتصرف في ماله فله أن يقدمه كما له أن يؤخره إلى أجله ،
 ولا خلاف في أنه لو قبضه بعضه وأبرأه من الباقي من غير اشتراط لكان ذلك
 جائزاً ، فأَي فرق في جواز ذلك بين الاشتراط ونفيه ؟



مركز تحقيق كتاب توحيد العلوم الإسلامي



مرکز تحقیقات کاپتویر علوم اسلامی

کتاب الشفاعة

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

كتاب الشفعة

مسألة

[٢٥٦]

[ما ثبت فيه حق الشفعة]

ومما انفردت به الإمامية: إثباتهم حق الشفعة في كل شيء من المبيعات من عقار وضيعة ومتاع وعروض وحيوان، إن كان ذلك مما يحتمل القسمة أو لا يحتملها.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وأجمعوا على أنها لا تجب إلا في العقارات والأرضين دون العروض والأمتعة والحيوان^(١)، وقد روي عن مالك خاصة أنه قال: إذا كان طعام أو برّبين شريكين فباع أحدهما حقه أن لشريكه الشفعة^(٢).

ثم اختلف أبو حنيفة والشافعي، فقال أبو حنيفة: تجب الشفعة فيما يحتمل القسمة ولا ضرر في قسمته وفيما لا يحتملها^(٣)، وأسقط الشافعي الشفعة عما لا يحتمل القسمة ويلحق الضرر بقسمته^(٤).

(١) المجموع: ج ١٤ ص ٢٩٩ و ٣٠٧ و ٣٠٨.

(٢) لم نعث عليه.

(٣) المجموع: ج ١٤ ص ٣٠٧ و ٣٠٨، المغني (لابن قدامة): ج ٥ ص ٤٦٩.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج ٥ ص ٤٦٩، المجموع: ج ١٤ ص ٣٠٧.

دليلنا على صحة مذهبنا: إجماع الامامية على ذلك، فإنهم لا يختلفون فيه. ويمكن أن يعارض المخالفون في هذه المسألة بكلّ خبر ورد عن الرسول (صلى الله عليه وآله) في إيجاب الشفعة مطلقاً، كروايتهم عنه (عليه السلام) أنه قال: الشفعة فيما لم يقسم^(١). وأيضاً ما رووه عنه (صلى الله عليه وآله) من قوله: الشفعة في كلّ شيء^(٢). والأخبار في ذلك كثيرة جداً. ومما يمكن أن يعارضوا به أنّ الشفعة عندكم إنّما وجبت لإزالة الضرر عن الشفيع، وهذا المعنى موجود في جميع المبيعات من الأمتعة والحيوان. فإذا قالوا: حقّ الشفعة إنّما يجب خوفاً من الضرر على طريق الدوام، وهذا المعنى لا يثبت إلّا في الأرضين والعقارات دون العروض. قلنا: في الأمتعة ما يبقى على وجه الدهر مثل بقاء العراص^(٣) والأرضين، كالياقوت وما أشبهه من الحجارة والحديد، فيدوم الاستمرار بالشركة فيه، وأنتم لا توجبون فيه الشفعة. وبعد فإنّ إزالة الضرر الدائم أو المنقطع واجبة في العقل والشرع، وليس وجوب إزالتها مختصاً بالمستمرّ دون المنقطع، فلو كان التأذي بالشركة في العروض منقطعاً على ما ادّعيتم، لكانت إزالته واجبة على كلّ حال. فأما علّة الشافعي في وجوب الشفعة بما على الشريك من الضرر بأجرة القاسم متى طلب القسمة فينتقض بالعروض؛ لأنّ هذا المعنى ثابت فيها.

(١) سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٣٤ و ٨٣٥، سنن البيهقي: ج ٦ ص ١٠٢، صحيح البخاري: ج ٣ ص ١١٤ و ١٨٣، كنز العمال: ج ٧ ص ٧، سنن أبي داود: ج ٣ ص ٢٨٥، سنن الدارقطني: ج ٤ ص ٢٣٢، المصنف لعبد الرزاق: ج ٨ ص ٧٩، مسند أحمد: ج ٣ ص ٢٩٦.

(٢) كنز العمال: ج ٧ ص ٦، سنن البيهقي: ج ٦ ص ١١٠.

(٣) في «الف» و«ب»: الاعراض.

وربما ضَمَّ إلى هذه العلة أنَّ القسمة تؤدي إلى الضرر، من حيث يحتاج الشريك أن يحدث ميزاباً في حصته ثانياً بعد أن كان واحداً وكذلك بالوعة وما أشبههما.

وهذا ليس بشيء؛ لأن الشفعة قد تجب فيما لا يحتاج فيه إلى شيء من ذلك، كالعراص الخالية من أبنية، والحصص التي متى قُسمت كان في كل واحدة منها كل ما يحتاج إليه من ميزاب وبالوعة وغير ذلك، فبطلت هذه العلة أيضاً.

مسألة

[٢٥٧]

[حكم الشفعة لو تعدد الشركاء]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأنَّ الشفعة إنما تجب إذا كانت الشركة بين اثنين، فإذا زاد العدد على الاثنين فلا شفعة. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وأوجبوا الشفعة بين الشركاء قلَّ أو كثر عددهم^(١).

دللنا على صحة ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وأيضاً فإنَّ حقَّ الشفعة حكم شرعي، والأصل انتفاؤه، وإنما أوجبناه بين الشريكين لإجماع الأمة، فانتقلنا بهذا الإجماع عن حكم الأصل، ولم نقلنا فيما زاد على الاثنين ناقل، فيجب أن يكون في ذلك على حكم الأصل.

فإن قيل: أليس قد وردت في رواياتكم التي تختصون بها عن أئمتكم (عليهم السلام) أنَّ الشفعة تجب على عدد الرجال^(٢)، وهذا يدلُّ على أنَّ

(١) المحلى: ج ٩ ص ٩٨، المجموع: ج ١٤ ص ٣٢٦ و ٣٤٥، المغني (لابن قدامة): ج ٥ ص ٥٢٣، المدونة الكبرى: ج ٥ ص ٤٠٦، اللباب: ج ٢ ص ١١٦، مغني المحتاج: ج ٢ ص ٣٠٥، الشرح الكبير: ج ٥ ص ٤٩٠، البحر الزخار: ج ٥ ص ٩، شرح فتح القدير: ج ٧ ص ٤١٤.

(٢) الفقيه: ج ٣ ص ٧٧، التهذيب: ج ٧ ص ١٦٦، الاستبصار: ج ٣ ص ١١٧، الوسائل: ج ١٧ ص ٣٢٢.

الشفعة تثبت فيما زاد على الاثنين.

وروي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن^(١)، ولفظة الشركاء تقع على أكثر من الاثنين.

قلنا: هذه كلها أخبار آحاد، وما لا يوجب علماً من الأخبار ليس بحجة ولا تثبت به الأحكام الشرعية، على ما بيناه في غير موضع.

ويمكن تأويل ظواهر هذه الأخبار، بأن نحمل قوله: الشفعة على عدد الرجال، أنها إنما تجب بالشركة وسواء زادت سهام أحد الشريكين على سهام الآخر أو نقصت، فالمعتبر إنما هو بالشركاء لا بمبالغ سهامهم، ونحمل لفظ «الرجال» على الشركاء في الأملاك الكثيرة لا في ملك واحد، ويجوز حمل هذه اللفظة على الشريكين في ملك واحد على أحد وجهين: إما على قول من يجعل أقل الجمع الاثنين، أو على سبيل المجاز كما قال تعالى: «فإن كان له إخوة»^(٢). وتأويل الخبر الثاني داخل فيما ذكرناه.

فأما الخبر الذي وجد في روايات أصحابنا^(٣) أنه إذا سمح بعض الشركاء بحقوقهم من الشفعة، فإن لمن لم يسمح بحقه على قدر حقه، فيمكن أن يكون تأويله أن الوارث لحق الشفعة إذا كانوا جماعة. فإن الشفعة عندنا تورث متى سمح بعضهم بحقه كانت المطالبة لمن لم يسمح، وهذا لا يدل على أن الشفعة في الأصل تجب لأكثر من شريكين.

فإن قيل: قد ادّعيتم إجماع الإمامية، وابن الجنيد يخالف في هذه المسألة

(١) التهذيب: ج ٧ ص ١٦٤، الكافي: ج ٥ ص ٢٨٠، الوسائل: ج ١٧ ص ٣١٩.

(٢) سورة النساء: الآية ١١.

(٣) لم نعر عليه.

ويوجب الشفعة مع زيادة الشركاء على اثنين^(١)، وأبو جعفر بن بابويه يوجب الشفعة في العقار فيما زاد على الاثنين، وإنما يعتبر الاثنين في الحيوان خاصة^(٢)، على ما حكىتموه عنه في جواب مسائل أهل الموصل التسع الفقهية^(٣).
قلنا: إجماع الامامية قد تقدم الرجلين، فلا اعتبار بخلافهما، وقد بينا في مواضع من كتبنا أن خلاف الامامية إذا تعين في واحد أو جماعة معروفة مشار إليها لم يقع به اعتبار.

مسألة

[٢٥٨]

[الشفعة للكافر]

ومتما يظن انفراد الامامية به: القول بأنه لا شفعة لكافر على مسلم. وأكثر الفقهاء يوجبون الشفعة للكافر، ولا يفرقون بينه وبين المسلم^(٤).
وقد حكى عن ابن حبي أنه قال: لا شفعة للذمي في أمصار المسلمين التي ابتدأها المسلمون، لأنهم لا يجوز لهم سكناها ولا تملكها، ولهم الشفعة في القرى^(٥)، وانفراد قول الامامية عن قول ابن حبي باق. إلا أنه قد حكى عن

(١) المختلف: ص ٤٠٣ من كتاب الشفعة.

(٢) الفقيه: ج ٣ ص ٤٦.

(٣) رسائل المرتضى: المجموعة الاولى ص ١٧٦.

(٤) المجموع: ج ١٤ ص ٣٠٣ و ٣١٤، الفتاوى الهندية: ج ٥ ص ١٦١، الباب: ج ٢ ص ١١٠، المبسوط

(للسرخسي): ج ١٤ ص ١٦٨، عمدة القاري: ج ١٢ ص ٧٥، الشرح الكبير: ج ٥ ص ٥٤٣، المغني

(لابن قدامة): ج ٥ ص ٥٥١، المحلى: ج ٩ ص ٩٤.

(٥) شرح فتح القدير: ج ٧ ص ٤٣٦، عمدة القاري: ج ١٢ ص ٧٥، المجموع: ج ١٤ ص ٣١٤، المغني

(لابن قدامة): ج ٥ ص ٥٥١.

الشعبي وأحمد بن حنبل أنها أسقطا شفعة الذمي على المسلم^(١)، وهذه منها موافقة للامامية.

والذي يدل على صحة مذهبنا: بعد الاجماع المتكرر ذكره، قوله تعالى: «لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة»^(٢)، ومعلوم أنه تعالى إنما أراد لا يستوون في الأحكام، والظاهر يقتضي العموم إلا ما أخرجه دليل قاهر. فإن قيل: أراد في النعيم والعذاب، بدلالة قوله: «أصحاب الجنة هم الفائزون»^(٣).

قلنا: قد بينا في الكلام على أصول الفقه^(٤) أن تخصيص إحدى الجملتين لا يقتضي تخصيص الأخرى وإن كانت لها متعقبة.

ومما يمكن الاستدلال به أن الأصل انتفاء الشفعة عن المبيعات؛ لأن حق الشفعة حكم شرعي، ولما ثبت حق الشفعة للمسلم على الكافر وللکافر بعضهم على بعض أثبتناه بدليله، وبقي الباقي على حكم الأصل.

ومما يمكن أن نعارض به مخالفينا في هذه المسألة ما روي ووجد في كتبهم عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: لا شفعة لكافر^(٥). وفي خبر آخر: لا شفعة لذمي على مسلم^(٦).

(١) مسائل أحمد: ص ٢٠٣، المجموع: ج ١٤ ص ٣٠٣ و ٣١٤، المحلى: ج ٩ ص ٩٤، عمدة القاري: ج ١٢ ص ٧٥، فتح العزيز: ج ١١ ص ٤٠٠، المغني (لابن قدامة): ج ٥ ص ٥٥١، الشرح الكبير: ج ٥٤٣/٥.

(٢) و(٣) سورة الحشر: الآية ٢٠.

(٤) الذريعة: ج ١ ص ٣٠٣.

(٥) سنن البيهقي: ج ٦ ص ١٠٨.

(٦) كنز العمال: ج ٧ ص ١٠، المبسوط (للسرخسي): ج ١٤ ص ٩٣.

مسألة

[٢٥٩]

[سقوط حق الشفعة]

ومما ظن أنفراد الإمامية به: أن حق الشفعة لا يسقط إلا بأن يصرح الشفيع بإسقاط حقه، ولا يكون مسقطاً بكفه في حال علمه عن الطلب.

وهذا القول أحد أقوال الشافعي الأربعة لأن له أقوالاً أربعة: أحدهما: أن طلب الشفعة يجب على الفور^(١). وثانيها: أنه يثبت إلى ثلاثة أيام^(٢). وثالثها: أنه يجب على التأييد إلى أن يصرح بالعفو^(٣)، وهذا وفاق الشيعة. ورابعها: أنه ثابت إلى أن يعفو أو يعرض بالعفو^(٤).

وحكي أيضاً عن شريك أنه قال: إذا علم فلم يطلب فهو أيضاً على شفعته^(٥). وهذا أيضاً موافقة للإمامية.

وباقى الفقهاء على خلاف ذلك؛ لأن أبا حنيفة وأصحابه وابن حبان يذهبون إلى أنه متى لم يطلبها مكانه بطلت شفعته^(٦).

(١) المغني (لابن قدامة): ج ٥ ص ٤٧٧، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٨٥، المجموع: ج ١٤ ص ٣١٢-٣١٣ و ٣١٩.

(٢) الشرح الكبير: ج ٥ ص ٤٧٤، المغني (لابن قدامة): ج ٥ ص ٤٧٨، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٨٥، المحلى: ج ٩ ص ٩٠، المجموع: ج ١٤ ص ٣١٢-٣١٣ و ٣١٩، الأم: ج ٤ ص ٧ و ج ٧ ص ١٠٩، الوجيز: ج ١ ص ٢٢٠، فتح العزيز: ج ١١ ص ٤٩٠.

(٣) الشرح الكبير: ج ٥ ص ٤٧٣، المغني (لابن قدامة): ج ٥ ص ٤٧٨، المجموع: ج ١٤ ص ٣١٩، الوجيز: ج ١ ص ٢٢٠، فتح العزيز: ج ١١ ص ٤٩٠، الأم: ج ٤ ص ٧ و ج ٧ ص ١٠٩.

(٤) المجموع: ج ١٤ ص ٣١٩.

(٥) المبسوط (للرخسي): ج ١٤ ص ١١٨.

(٦) المغني (لابن قدامة): ج ٥ ص ٤٧٧، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٨٥، المحلى: ج ٩ ص ٨٩-٩٠، المجموع: ج ١٤ ص ٣١٣.

وقال الحسن بن زياد: إذا أشهد أنه على شفعتي ولم يقم بها ما بينه وبين أن يصل إلى القاضي فقد أبطل شفعتي^(١)، قال الحسن: وأما أبو حنيفة فقال: ثلاثة أيام^(٢)، وروى محمد عن أبي حنيفة أنه على شفعتي أبداً بعد الشهادة^(٣)، وقال محمد: إذا تركها بعد الطلب شهراً بطلت^(٤)، وقال أبو يوسف: إذا أمكنه أن يطلب عند القاضي أو يأخذه ولم يفعل بطلت^(٥).

وقال ابن أبي ليلى: إذا علم بالبيع فهو بالخيار ثلاثاً^(٦)، وقال الشعبي: يوماً^(٧)، وقال البتي: ثلاثاً^(٨)، وقال مالك: إذا علم بالشراء فلم يطلب حتى طال بطلت والسنة ليست بكثيرة وله أن يأخذ، وهذا في الحاضر، فأما الغائب فلا تبطل شفعتي^(٩).

وقال الثوري: إذا لم يطلبها أياماً بطلت شفعتي^(١٠)، وذكر المعافى عنه ثلاثة

(١) المجموع: ج ٤ ص ٣١٣، المغني (لابن قدامة): ج ٥ ص ٤٧٧، المبسوط (للرخسي): ج ١٤ ص ١١٨.

(٢) المحلى: ج ٩ ص ٩٠.

(٣) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٨٥، المبسوط (للرخسي): ج ١٤ ص ١١٨، المحلى: ج ٩ ص ٨٩.

(٤) المبسوط (للرخسي): ج ١٤ ص ١١٨، المحلى: ج ٩ ص ٩٠.

(٥) المبسوط (للرخسي): ج ١٤ ص ١١٨.

(٦) الشرح الكبير: ج ٥ ص ٤٧٤، المغني (لابن قدامة): ج ٥ ص ٤٧٨، المبسوط (للرخسي): ج ١٤ ص ١١٧.

(٧) المحلى: ج ٩ ص ٩٠.

(٨) لم نعث عليه.

(٩) الشرح الكبير: ج ٥ ص ٤٧٣، المغني (لابن قدامة): ج ٥ ص ٤٧٨، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٨٥،

المحلى: ج ٩ ص ٩٠، المدونة الكبرى: ج ٥ ص ٤٠٤ و ٤١٨، الموطأ: ج ٢ ص ٧١٥، المجموع: ج ١٤

ص ٣١٤، فتح الرحيم: ج ٢ ص ١٢٣، أسهل المدارك: ج ٣ ص ٤١، عمدة القاري: ج ١٢ ص ٧٣،

فتح العزيز: ج ١١ ص ٤٩١، البحر الزخار: ج ٥ ص ١٢.

(١٠) الشرح الكبير: ج ٥ ص ٤٧٤، المغني (لابن قدامة): ج ٥ ص ٤٧٨، المبسوط (للرخسي): ج ١٤

ص ١١٧، المحلى: ج ٩ ص ٩٠.

أيام^(١)، وقال الأوزاعي والليث وعبد الله بن الحسن والشافعي: إذا لم يطلب حين علم بطلت^(٢).

وقد تقدّم بياننا أقوال الشافعي المختلفة في هذه المسألة، وإن كان هذا القول الذي ذكرناه آنفاً أظهرها، وقال الشعبي: من بيعت شفعته وهو شاهد لم ينكر فلا شفعة له^(٣).

والذي يدلّ على صحة مذهبنا: الإجماع المتكرّر. ويمكن أن يقوّى ذلك بأنّ الحقوق في أصول الشريعة وفي العقول أيضاً لا تبطل بالامساك عن طلبها، فكيف خرج حقّ الشفعة عن أصول الأحكام العقلية والشرعية، ألا ترى أنّ من لم يطلب وديعته أو لم يطالب بدينه فإنّ حقّه ثابت لا يبطل بالتغافل^(٤) عن الطلب.

فإذا قالوا: هذه حقوق غير متجدّدة، وحقّ الشفعة متجدد. قلنا: نفرضه متجدّداً، لأنّ من حلّ له أجل دين فقد تجدد له حقّ ما كان مستمرّاً، ومع هذا لو أخرج المطالبة لم يبطل الحقّ. وكذلك من مات له قريب واستحقّ في الحال ميراثه وعلم بذلك ثمّ لم يطالب بالميراث من هو في يده لم يبطل الحقّ، ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى.

فإن قيل: هذا الذي تذهبون إليه يؤدي إلى الاجحاف بالمشتري؛ لأنّ المدة إذا تناولت لم يتمكّن المشتري من التصرف في المبيع وهدمه وبناءه وتغييره، لأنّ الشفيع إذا طالبه بالشفعة أمره بإزالة ذلك، وهذا ضرر داخل على المشتري.

(١) المغني (لابن قدامة): ج ٥ ص ٤٧٨.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٥ ص ٤٧٧.

(٣) لم نعر عليه.

(٤) في «الف»: بالامساك.

قلنا: يمكن أن يتحرّز المشتري من هذا الضرر بأن يعرض المبيع على الشفيع ويبذل تسليمه إليه، فهو بين أمرين: إما أن يتسلّم أو يترك بشفعته، فيزول الضرر عن المشتري بذلك، وإذا فرط فيما ذكرناه وتصرف من غير أن يفعل ما أشرنا إليه فهو المدخل للضرر على نفسه.

فإن قيل: كيف تدعون أنه ليس في الأصول الشرعية حقّ يجب على الفور ويسقط بالتأخير، وحقّ الردّ بالعيب يجب على الفور ومتى تأخر بطل؟ قلنا: المعنى في حقّ الردّ بالعيب أنه ربّما كان في تأخيره إبطال له من حيث تخفى أمارات العيب فلا تظهر فتقع الشبهة في وجود العيب، فلزمت المبادرة إلى الردّ لهذا المعنى، وذلك غير موجود في حقّ الشفعة؛ لأنّه يجب بعقد البيع، وذلك ممّا لا يجوز أن يتغيّر ولا يخفى في وقت ويظهر في آخر.



مسألة [٢٦٠] مركز تحقيقات العلوم الإسلامية [شفعة الوقوف]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأنّ لامام المسلمين وخلفائه المطالبة بشفعة الوقوف التي ينظرون فيها على المساكين أو على المساجد ومصالح المسلمين، وكذلك كلّ ناظر بحقّ في وقف من وصيّ ووليّ له أن يطالب بشفعته. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١).

والدلالة على صحّة مذهبنا: الإجماع المتردّد. ويمكن أن يقال للمخالف على سبيل المعارضة له: الشفعة إذا كانت إنّما وجبت لدفع الضرر، فأولى الأشياء بأن يدفع عنها الضرر حقوق الفقراء ووجوه القربات.

(١) لم نعرّ عليه.

فإن قالوا: الوقوف لامالك لها في دفع الضرر عنه بالمطالبة بشفعته.
قلنا: إذا سلم أنه لامالك لها، فهذا هنا منتفع بها ومستضر بما يعود إلى
المشاركة فيها وهم أهل الوقف^(١)، ومصالح المسلمين أيضاً يجب من دفع الضرر
عنها مثل ما يجب من دفع الضرر عن الآدميين.



مركز تحقيقات کاتب پوز علوم اسلامی

(٢) في «الف» و«ب»: الوقوف.

کتاب فیہ مسائل شری



مرکز تحقیقات کاپیویر علوم اسلامی

كتاب فيه مسائل شتى من الهبات والإجارات والوقوف والشركة والرهن والسير وغير ذلك

مسألة

[٢٦١]

[الرجوع في الهبة]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن من وهب شيئاً لغيره غير قاصد به
ثواب الله تعالى ووجهه جازله الرجوع فيه مالم يتعوض عنه، ولا فرق في ذلك
بين الأجنبي وذو الرحم.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك: فقال أبو حنيفة وأصحابه: إذا وهب لذي
رحم محرم لم يرجع، وإن وهب لامرأته لم يرجع، وكذلك المرأة لزوجها، وإن
وهب لأجنبي رجع إن شاء مالم يشب عنها أو يزيد الشيء في نفسه^(١).

وذكر هشام عن محمد عن أبي حنيفة إذا علّم الموهوب له المملوك من

(١) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٣٥٩، الأم: ج ٤ ص ٦١، المحلى: ج ٩ ص ١٢٧، مبدل السلام: ج ٣ ص ٩٠،
اللباب: ج ٢ ص ١٢٢، المبسوط (للسرخسي): ج ١٢ ص ٤٩ و ٥٤-٥٥، عمدة القاري: ج ١٣
ص ١٤٣، تبين الحقائق: ج ٥ ص ٩٥، بدائع الصنائع: ج ٦ ص ١٣٢، الفتاوى الهندية: ج ٤
ص ٣٨٦-٣٨٧، فتح الباري: ج ٥ ص ٢١٦، فتح القدير: ج ٧ ص ١٣٠.

القرآن أو الخبر فله أن يرجع فيه^(١)، وقال محمد: لا يرجع^(٢)، قال محمد: وكذلك لو كان كافراً وأسلم أو كان عليه دين فأذاه الموهوب له^(٣).

وقال الحسن عن زفر: ان علمها الموهوب له القرآن أو الكتابة أو المشط فحذقت ذلك فله أن يرجع فيها^(٤)، وقال أبو يوسف: لا يرجع^(٥).

وقال عثمان البتي في الرجل يعطي الرجل العطية لا يبين أنه مستغفر فعطيته جائزة وليس له أن يرجع فيها^(٦).

وقال مالك: من نحل ولدأ له نحلأ أو أعطاه عطاءً ليس بصدقة فله أن يقبضها إن شاء ما لم يستحدث الولد دينأ من أجل العطاء، فإذا صار عليه الديون لم يكن لأبيه أن يقبض من ذلك شيئأ، وكذلك إذا زوج الفتاة بذلك المال أو كانت جارية فتزوجت بذلك فليس للأب أن يقبض من ذلك شيئأ^(٧).

قال مالك: والأمر المجمع عليه عندنا في بلدنا أن الهبة إذا تغيرت عند الموهوب له بالثواب بزيادة أو نقصان فإن على الموهوب له أن يعطي الواهب قيمتها يوم قبضها^(٨).

وقال: في الواهب يكون لورثته مثل ما كان له من الثواب إن اتبعوه^(٩).

(١) المحلى: ج ٩ ص ١٢٧، المغني (لابن قدامة): ج ٦ ص ٢٧٩.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٦ ص ٢٧٩.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ٦ ص ٢٧٩.

(٤) لم نعث عليه.

(٥) لم نعث عليه.

(٦) لم نعث عليه.

(٧) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٣٥٩، المحلى: ج ٩ ص ١٢٧، المغني (لابن قدامة): ج ٦ ص ٢٧٠.

(٨) الأم: ج ٤ ص ٦١.

(٩) لم نعث عليه.

وروى الثوري عن ابن أبي ليلى قال: للواهب أن يرجع في هبته دون القاضي^(١). وعند أصحاب أبي حنيفة لا يرجع إلا بقضائها وبردة الموهوب له^(٢). وقول الثوري كقول أصحاب أبي حنيفة في جميع ذلك^(٣).

وقال الأوزاعي: لا يرجع فيما وهب لمولى ولا تابع له ولا لذي رحم ولا لامرأة ولا السلطان لمن دونه ويرجع فيما سوى ذلك، فإن كانت الهبة قد نمت وزادت عند صاحبها فقيمتها يوم وهبها، وترجع المرأة فيما وهبت لزوجها^(٤). وقال الحسن بن حي: إذا لم يرد بالهبة ثواب الدنيا لم يرجع إذا قبض، ولا يرجع فيما وهب لذي رحم محرم، وإن وهب لغير ذي رحم محرم يريد بها ثواب الدنيا فله أن يرجع فيها^(٥).

وقال الليث: إذا وهب [لذي رحم محرم فإن وهب]^(٦) للثواب رجع فيها مثل قول مالك، ولا ترجع المرأة فيما وهبت لزوجها إلا أن يكون سألها أن تهب له ثم طلقها مكانه أو بعد ذلك بيوم أو نحوه^(٧). وقال الشافعي: لا يرجع في الهبة إلا الوالد فيما وهبه لولده^(٨).

(١) الأم: ج ٤ ص ٦٢.

(٢) لم نعث عليه.

(٣) لم نعث عليه.

(٤) لم نعث عليه.

(٥) لم نعث عليه.

(٦) ساقط من «الف» و«ب».

(٧) لم نعث عليه.

(٨) الهداية: ج ٣ ص ٢٢٧، الأم: ج ٤ ص ٦١، المغني (لابن قدامة): ج ٦ ص ٢٧٠ و ٢٩٥، الوجيز: ج ١ ص ٢٤٩، مختصر المزني: ص ١٣٤، كفاية الأخيار: ج ١ ص ٢٠١، المجموع: ج ١٥ ص ٣٨٤-٣٨٢، السراج الوهاج: ص ٣٠٨، مغني المحتاج: ج ٢ ص ٤٠١، عمدة القاري: ج ١٣ ص ١٤٣، بدائع الصنائع: ج ٦ ص ١٣٢، فتح الباري: ج ٥ ص ٢١٥.

وقال داود بن علي: كل من وهب شيئاً لغيره لم يجز له الرجوع فيه، ولا فرق في ذلك بين البعيد والقريب^(١).

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردد، أننا قد علمنا بإجماع من الأمة - ولا اعتبار بـداود؛ فإن الإجماع قد تقدمه وسبقه - بأن عقد الهبة وإن قارنه القبض غير مانع من الرجوع، وإنما اختلفوا في موضع جواز الرجوع، فذهب قوم إلى أن الرجوع إنما يجوز مع ذوي الأرحام دون الأجانب، وذهب آخرون إلى أنه يجوز مع الأجانب دون ذوي الأرحام، وذهبت الامامية إلى أنه يجوز في المواضع كلها، فقد بان الاتفاق على أن قبض الهبة غير مانع من الرجوع على كل حال، فمن ادعى أنه مانع من الرجوع في موضع دون آخر فعليه الدليل الشرعي باختصاص ذلك الموضع بهذا الحكم، ولا دليل لمن خصص موضعاً من المواضع دون آخر؛ لأن تعويلهم على أخبار آحاد وقياس يقتضي الظن، وما لا مغول على مثله في ثبوت الأحكام الشرعية، فثبت بهذا الاعتبار جواز الرجوع في المواضع كلها وأن ليس بعضها بذلك أحق من بعض، علوم ردي

فإن قالوا: لو جاز الرجوع في الهبة لجاز في البيع وفي سائر العقود.

قلنا: سائر العقود ما أجمعت الأمة على جواز الرجوع فيها على الجملة، وإنما اختلفوا في التفصيل، وعقد الهبة قد بينا الإجماع على سبيل الجملة على جواز الرجوع فيه، وإنما اختلفوا في مواضعه.

فإن احتج المخالف بما يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: الراجع في هبته كالراجع في قبضه [والقي حرام]^(٢)^(٣) ولفظ آخر: الراجع في هبته

(١) لم نعر عليه.

(٢) ساقط من «الف» و«ب».

(٣) صحيح البخاري: ج ٣ ص ٢١٥، سنن البيهقي: ج ٦ ص ١٨٠، سنن أبي داود: ج ٣ ص ٢٩١، سنن

كالكلب يعود في قيئه^(١).

فالجواب عن ذلك أن هذه كلها أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً، ولا تثبت بمثلها الأحكام. وهذا الخبر معارض بأخبار كثيرة يروونها عن النبي (صلى الله عليه وآله) من جواز الرجوع في الهبة^(٢).

وإذا سلم هذا الخبر على ما فيه فالمراد به الاستقذار لا التحريم؛ لأن ذلك مستهجن مستقذر، ألا ترى أن الكلب لا تحرم عليه.

فأما الخبر الآخر الذي لا يتضمن ذكر الكلب فهو وإن كان مطلقاً يرجع إلى الكلب؛ لأن الألف واللام يحملان على العهد، وليس هاهنا جنس يعهد منه الرجوع في قيئه إلا الكلب، فلا فرق بين أن يقول: كالعائد في قيئه، وبين أن يقول: كالكلب يعود في قيئه.

على أنا لو حملنا لفظة «العائد» على الجنس والعموم لدخل فيه الكلب لاحالة، فلا يجوز حمل العود على التحريم؛ لأن ذلك لا يتأتى في الكلب، فلا بد من حمله على الاستقذار والاستهجان، وهو متأت في كل عائد.

فإن قيل: كيف يجوز أن يجتمع جواز الرجوع في الهبة مع القول بأنها تملك بالقبض؟

قلنا: غير ممتنع، اجتماعهما كما أن المبيع إذا شرط فيه الخيار مدة معلومة كان مملوكاً بالعقد وإن كان حق الرجوع فيه ثابتاً.

ابن ماجه: ج ٢ ص ٧٩٧، صحيح مسلم: ج ٣ ص ٢٦٦، سنن الترمذي: ج ٣ ص ٥٩٢، فتح الباري: ج ٥ ص ٢١١، تحفة الأحوذى: ج ٤ ص ٥٢٣، مسند أحمد: ج ١ ص ٢٥٠ و ٢٨٠ و ٢٩١ و ٣٣٩ و ٣٤٢ و ٣٤٥ و ج ٢ ص ١٨٢.

(١) سنن أبي داود: ج ٣ ص ٢٩١، سنن البيهقي: ج ٦ ص ١٨٠، صحيح البخاري: ج ٣ ص ٢١٥، مسند أحمد: ج ١ ص ٢١٧ و ٢٩١ و ج ٢ ص ٢٠٨ و ٤٣٠ و ٤٩٢.

(٢) سنن السدرا قطبي: ج ٣ ص ٤٣-٤٤، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٧٩٨، سنن البيهقي: ج ٦ ص ١٨١ و ١٨٢.

فإن قالوا: الملك مع ثبوت حق الخيار ناقص أو غير مستقر.
قلنا: فنحن نقول في ملك الموهوب مع ثبوت حق الرجوع مثل ما تقولونه
حرفاً بحرف.

مسألة

[٢٦٢]

[الهبة في مرض الموت]

ومما انفردت به الإمامية: أن من وهب شيئاً في مرضه الذي مات فيه إذا
كان عاقلاً مميّزاً تصح هبته، ولا يكون من ثلثه بل من صلب ماله.
وخالف باقي الفقهاء فيه، وذهبوا إلى أن الهبة في مرض الموت محسوبة من
الثلث^(١).

دليلنا: الإجماع المتردد؛ ولأن تصرف العاقل في ماله جائز، وما تعلق للورثة
بماله وهو حيّ حق فهبته جائزة، ولذلك صحّ بلا خلاف نفقته جميع ماله على
نفسه في مأكّل ومشرب.

فإن قيل: أي فرق بين الهبة في المرض والوصية في المرض؟
قلنا: الهبة حكمها منجز في الحال، وما تعلق في حال الحياة حق لوارث بمال
المورث^(٢)، والوصية حكمها موقوف على الوفاة، وبعد الوفاة يتعلق حق الورثة
بمال المورث^(٣)، فوجب أن تكون محسوبة من الثلث.

(١) المجموع: ج ١٥ ص ٤٤١، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٣٢٢، المغني (لابن قدامة): ج ٦ ص ٥٢٤، الشرح

الكبير: ج ٦ ص ٣١٥-٣١٦، المبسوط (للرخسي): ج ١٢ ص ١٠٢.

(٢) في «الف» وهامش المعتمدة: الموروث.

(٣) في هامش المعتمدة: الموروث.

مسألة (١)

[٢٦٣]

[ضمان الصناع]

ومما انفردت به الامامية القول: بأن الصناع كالقصار والخياط ومن أشبههما ضامنون للمتاع الذي يسلم إليهم، إلا أن يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفعه أو تقوم بينة بذلك، وهم أيضاً ضامنون لما جنته أيديهم على المتاع بتعدّ وغير تعدّ، وسواء كان الصناع مشتركاً أو غير مشترك.

ومعنى الاشتراك هو أن يستأجر الأجير على عمل في الذمة، فيكون لكل واحد أن يستأجره ولا يختصّ به بعضهم دون بعض، ومعنى الأجير المنفرد هو من استؤجر للعمل مدة معلومة، فيختصّ المستأجر بمنفعته تلك المدة ولا يصحّ لغيره استيجاره فيها.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه: لا ضمان على الأجير المشترك إلا فيما جنته يده (٢).

وقال زفر: لا ضمان عليه فيما جنت يده أيضاً إلا أن يخالف (٣).

وقال أبو يوسف ومحمد وعبيد الله بن الحسن: يضمن إلا ما لا يستطاع الامتناع منه كالخريق وموت الشاة واللصوص الغالبيين (٤). وقال الثوري: يضمن في

(١) في «الف» و«ب»: في الاجارات.

(٢) اللباب: ج ٢ ص ٤١ و ٤٣، المبسوط (للسرخسي): ج ١٥ ص ٨١، الهداية: ج ٢ ص ٢٤٤، المجموع: ج ١٥ ص ١٠٩، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٥١، المغني (لابن قدامة): ج ٦ ص ١٠٦، الشرح الكبير: ج ٦ ص ١٣٥، شرح فتح القدير: ج ٨ ص ٦٢٥.

(٣) المجموع: ج ١٥ ص ١٠٠، المبسوط (للسرخسي): ج ١٥ ص ٨٣، المغني (لابن قدامة): ج ٦ ص ١٠٦، شرح فتح القدير: ج ٨ ص ٦٣.

(٤) اللباب: ج ٢ ص ٩٣، المحلى: ج ٨ ص ٢٠٢، المجموع: ج ١٥ ص ١٠٩، شرح فتح القدير: ج ٧

للصوص أيضاً .

وقال مالك : يضمن القصار إلا أن يأتي أمر من الله تعالى مثل الحريق والسرقة والضياع إذا قامت عليه بيّنة، ويضمن قرض الفأر إذا لم تقم بيّنة، وإذا قامت بيّنة أنه قرض الفأر من غير تضييع لم يضمن .

وقال الأوزاعي : لا يضمن القصار من الحريق، والأجير المشترك ضامن إذا لم يشترط له أنه لا ضمان عليه^(٣) .

وقال الحسن بن حي : من أخذ الأجير فهو ضامن تبرأ أو لم يتبرأ، ومن أعطى الأجير فلا ضمان عليه وإن شرط، ولا يضمن الأجير المشترك من عدو حارب أو موت^(٤) .

وهذا القول من ابن حي كأنه موافق للإمامية؛ لأنه إن عني به الأجير المشترك والخاص فهو موافق لهم، وإن كان يعني المشترك دون الخاص فهو خلاف. إلا أنه مخالف للإمامية على كل حال بقوله: ومن أعطى الأجير فلا ضمان عليه وإن شرط؛ لأن عندنا إن شرط كان الضمان عليه بالشرط وإن أعطى الأجير.

وقال الليث: الصئاع كلهم ضامنون لما أفسدوا أو هلك عندهم^(٥). وهذا أيضاً كموافقة للإمامية إذا أراد بالصئاع من كان مشتركاً وخاصاً.

ص ٢٠٧، الفتاوى الهندية: ج ٤ ص ٥٠٠، المبسوط (للسرخسي): ج ١٥ ص ٨٠-٨١، بداية المجتهد:

ج ٢ ص ٢٥١.

(١) لم نعر عليه.

(٢) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٥١، المغني (لابن قدامة): ج ٦ ص ١٠٦، مختصر المزني ص ١٢٧.

(٣) لم نعر عليه.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج ٦ ص ١٠٦.

(٥) لم نعر عليه.

وللشافعي قولان : أحدهما : يضمن ، والآخر : لا يضمن إلا ما جنت
يده^(١).

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه : الإجماع المتردد، وأيضاً فإن من خالفنا في
هذه المسألة على تباين أقوالهم يرجعون فيها إلى ما يقتضي الظن من قياس أو خبر
واحد، ونحن نرجع إلى ما يقتضي العلم، فقولنا أولى على كل حال.
ومتما يمكن أن يعارضوا به لأنه موجود في رواياتهم وكتبهم ما يروونه عن
النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله : على اليد ما أخذت حتى تؤديه^(٢)، وهذا
يقتضي ضمان الصنّاع على كل حال، وإذا خصصوه احتاجوا إلى دليل،
ولادليل لهم على ذلك.

مسألة (٣)

[٢٦٤]

أبيع الوقف

ومتما انفردت به الإمامية : القول بأن من وقف وقفاً جازله أن يشترط أنه
إن احتاج إليه في حال حياته كان له بيعه والانتفاع بثمنه ، والقول أيضاً بأن
الوقف متى حصل من الخراب بحيث لا يجدي نفعاً جازل من هو وقف عليه بيعه

(١) الام: ج ٤ ص ٤٠، مختصر المزني: ص ١٢٧، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٥١، المغني (لابن قدامة): ج ٦
ص ١٠٦ و ١١٨ و ١٢٩، الشرح الكبير: ج ٦ ص ١٣٦، المجموع: ج ١٥ ص ٩٦ و ١٠٠، شرح فتح
القدير: ج ٨ ص ٦٣.

(٢) سنن أبي داود: ج ٣ ص ٢٩٦، سنن الدارمي: ج ٢ ص ٢٦٤، مسند أحمد بن حنبل: ج ٥ ص ٨ و ١٢
و ١٣، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٠٢، سنن الترمذي: ج ٣ ص ٥٦٦، سنن البيهقي: ج ٦ ص ٩٥،
المستدرك (للحاكم): ج ٢ ص ١٣.

(٣) في «الف»: في الوقوف.

والانتفاع بثمنه، وأنّ أرباب الوقف متى دعته ضرورة شديدة إلى ثمنه جاز لهم بيعه ولا يجوز لهم ذلك مع فقد الضرورة.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يميزوا اشتراط الواقف لنفسه ما أجزأه، ولا بيع الوقف على حال من الأحوال، إلّا مارواه بشرع عن أبي يوسف في سنة تسع وسبعين أنّه إن جعل الواقف الخيار لنفسه في بيع الوقف، وإن يجعل ذلك في وقف أفضل منه فهو جائز، وإن مات قبل أن يختار إبطاله مضى الوقف على سبيله^(١).

وقال أبو يوسف بعد ذلك: لا يجوز الاستثناء في إبطال الوقف، والوقف جائز نافذ^(٢).

دليلنا: اتفاق الطائفة؛ ولأنّ كون الشيء وقفاً تابع لاختيار الواقف وما يشرطه فيه، فإذا شرط لنفسه ما ذكرناه كان كسائر ما يشرطه. وليس لهم أن يقولوا: هذا شرط ينقض كونه وقفاً وحيثاً^(٣) وخارجاً من ملكه، وليس كذلك باقي الشروط؛ لأنّه لا تنافي بينها وبين كون ذلك وقفاً مثله.

قلنا: ليس ذلك ينقض كونه وقفاً؛ لأنّه متى لم يختار الرجوع فهو ماض على سبيله، ومتى مات قبل العود نفذ أيضاً نفوذاً تاماً، وهذا حكم ما كان مستفاداً قبل عقد الوقف، فكيف يكون ذلك نقضاً لحكمه وقد بينّا أنّ الحكم باق؟

فإن قيل: لو جاز دخول هذا الشرط في الوقف لجاز دخول مثله في العتق.

(١) المغني (لابن قدامة): ج ٦ ص ١٩٥.

(٢) المبسوط (للرخسي): ج ١٢ ص ٤١-٤٢.

(٣) في «الف» و«ب»: وحياً.

قلنا: هذا قياس، وقد بينا أن القياس لا يصح إثبات الأحكام الشرعية به. وبعد فالفرق بين العتق والوقف أن العتق عندنا لا يجوز دخول شيء من الشروط فيه، وليس كذلك الوقف؛ لأن الشرائط تدخله مثل أن تقول: هذا وقف على فلان فإن مات فعلى فلان وما جرى هذا المجرى، وإذا دخلته الشروط جاز دخول الشرط الذي ذكرناه.

فإن قيل: فقد خالف أبو علي بن الجنيد فيما ذكرتموه، وذكر أنه لا يجوز للواقف أن يشترط لنفسه بيعه له على وجه من الوجوه، وكذلك فيمن هو وقف عليه أنه لا يجوز أن يبيعه^(١).

قلنا: لا اعتبار بابن الجنيد وقد تقدمه إجماع الطائفة وتأخر أيضاً عنه، وإنما عول في ذلك على ظنون وحسبان وأخبار^(٢) شاذة لا يلتفت إلى مثلها. فأما إذا صار الوقف بحيث لا يجدي نفعاً، أو دعت أربابه الضرورة إلى ثمنه لشدة فقرهم، فالأحوط ما ذكرناه من جواز بيعه؛ لأنه إنما جعل لمنافعهم، فإذا بطلت منافعهم منه فقد انتقض الغرض فيه، ولم يبق منفعة فيه إلا من الوجه الذي ذكرناه.

مسألة^(٣)

[٢٦٥]

[تراضي الشريكين بتفاوت الربح]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن المشتركين مع تساوي مالهما إذا

(١) مختلف الشيعة: ص ٤٨٩.

(٢) الفقيه: ج ٤ ص ٢٤٢، الكافي: ج ٧ ص ٣٧، التهذيب: ج ٩ ص ١٣٠، الاستبصار: ج ٤ ص ٩٧،

الوسائل: ج ١٣ ص ٣٠٣.

(٣) في «الف»: في الشركة.

تراضيا بأن يكون لأحدهما من الربح أكثر مما للآخر جاز ذلك ، وكذلك إذا تراضيا بأنه لاوضيعة على أحدهما ، أو أن عليه من الوضيعة أقل مما على الآخر جاز أيضاً .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال الشافعي : لا يجوز أن يشترطاً تساوياً في الربح مع التفاضل في المال ، ولا تفاضل في الربح مع التساوي في المال ، وإن شرطاً ذلك فسدت الشركة^(١) . وأبو حنيفة أجاز التفاضل في الربح وإن كان رأس المال متساوياً^(٢) .

وقال مالك : إذا كان رأس المال من عند أحدهما الثلث ومن الآخر الثلثين على أن العمل نصفان فالربح نصفان فلا خير في هذه الشركة ، ولا يجوز عنده التفاضل في الربح مع التساوي في رؤوس الأموال^(٣) .

وقالت الجماعة : إن الوضيعة على قدر المالكين ، وشرط الفضل باطل^(٤) .
دليلنا : الإجماع المتكرر ، وأيضاً إن الشركة بحسب ما يشترط فيها ، فإذا اشترطاً التفاضل في الربح أو في الوضيعة وجب جواز ذلك ، وأبو حنيفة يميز اشتراط التفاضل في الربح فلزمه جواز مثل ذلك في الوضيعة .
فإن قيل : إنما فسد اشتراط الفضل في الوضيعة لأنه يجري مجرى قول أحدهما لصاحبه : ماضع من مالك فهو عليّ ، وهذا فاسد لا محالة .

(١) المجموع : ج ١٤ ص ٦٩ ، فتح العزيز : ج ١٠ ص ٤٢٥ ، بداية المجتهد : ج ٢ ص ٢٥٠ ، الشرح الكبير : ج ٥ ص ١١٥ ، شرح فتح القدير : ج ٥ ص ٣٩٧ .

(٢) المبسوط (للسرخسي) : ج ١١ ص ١٥٦-١٥٧ ، اللباب : ج ٢ ص ٧٣ ، الفتاوى الهندية : ج ٢ ص ٣٢٠ ، المجموع : ج ١٤ ص ٧١ ، فتح العزيز : ج ١٠ ص ٤٢٦ ، الشرح الكبير : ج ٥ ص ١١٥ ، البحر الزخار : ج ٥ ص ٩٢ .

(٣) المدونة الكبرى : ج ٥ ص ٤٣ و ٥٩ الشرح الكبير : ج ٥ ص ١١٥ .

(٤) المبسوط (للسرخسي) : ج ١ ص ١٥٤ و ١٥٦ .

قلنا: مثال مانحن فيه هو أن يقول: ما هلك من هذه البضاعة مع تساوينا فيها فهو من مالي ومالك إلا أنني قد سمحت ورضيت بأن يكون من مالي خاصة، فلا مانع من ذلك، ويلزم أبا حنيفة إذا أجرى التفاضل في الوضعية مجرى قول أحدهما لصاحبه: ما هلك من مالك فهو عليّ، أن لا يجوز التفاضل في الربح؛ لأنه يجري مجرى أن يقول له: ما أستفيدة من الربح في كذا وكذا فهو لك، وإذا جاز أحد الأمرين جاز الآخر.

مسألة

[٢٦٦]

[ما تصح فيه الشركة]

ومتما انفردت به الإمامية: أن الشركة لا تصح إلا في الأموال ولا تصح بالأبدان والأعمال، ومتى اشترك إثنان في عمل كصناعة علق ونساجة ثوب وما أشبه ذلك لم يثبت بينهما شركة، وكان لكل واحد منها أجره عمله خاصة، وإن لم يتميز عملاهما لأجل الاختلاط كان الصلح بينهما.

وإذا دفع رجل إلى تاجر مالا ليتجربه على أن الربح بينهما لم ينعقد بذلك شركة، وكان صاحب المال بالخيار إن شاء أعطاه ما شرطه له وإن شاء منعه منه، وكان له عليه أجره مثله في تجارته.

وكذلك إذا أعطى الإنسان غيره ثوباً لبيعه وشرط له فيه سهماً من الربح، فهو بالخيار إن شاء أمضى شرطه وإن شاء رجع فيه، وكان عليه في بيع الثوب أجره مثله في البيع.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه: يجوز شركة الأبدان والصناعات اتفقت أو اختلفت، عملاً في موضعين أو موضع واحد،

ولا يجوز في الاصطیاد والاحتطاب ونحوهما^(١).

وروى أبو یوسف عن أبي حنيفة أنه قال: كل ما يجوز فيه الوكالة تجوز فيه الشركة، وما لا يجوز فيه الوكالة لا تجوز فيه الشركة، وما جازت فيه الشركة من الصناعات نحو الخياطة والقصارة فإنه سواء عملاً جميعاً أو أحدهما فما حصل من فضل فهو بينهما نصفان^(٢).

وقال مالك: تجوز الشركة على أن يحتطبا ويصطادا إذا كان يعملان جميعاً في موضع واحد، وكذلك إذا اشتركا في صيد البزاة أو الكلاب إذا كان الكلب أو البازي بينهما نصفين.

وقال مالك: لا يجوز الشركة بين حدّاد وقصّار، وإنهما تجوز في صناعة واحدة يعملان جميعاً فيها في موضع، فإن عملاً في موضعين أو كانتا صناعتين لم تجز الشركة بينهما.

وقال مالك: يجوز أن يشترك المعلمان في تعليم الصبيان إذا كانا في مجلس واحد، فإن تفرقا في مجلسين فلا خير فيه^(٣).
وقال الحسن بن حي والليث: شركة الأبدان جائزة في الأعمال^(٤).
وقال الليث: وإن مرض أحدهما لم يكن للمريض شيء من عمل الصحيح، إلا أن يشاء الصحيح أن يشركه في عمله^(٥).

(١) اللباب: ج ٢ ص ٧٦٧، المبسوط (للسرخسي): ج ١١ ص ١٥٤ و ٢١٦، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٥٢، الشرح الكبير: ج ٥ ص ١٨٥، الفتاوى الهندية: ج ٢ ص ٣٢٨، المحلى: ج ٨ ص ١٢٣، المغني (لابن قدامة): ج ٥ ص ١١١، البحر الزخار: ج ٥ ص ٩٤، شرح فتح العزيز: ج ١ ص ٤١٤.

(٢) المبسوط (للسرخسي): ج ١١ ص ٢١٦.

(٣) المدونة الكبرى: ج ٥/٤٢ و ٤٩ و ٥١ بداية المجتهد: ج ٢/٢٥٢، المحلى ج ٨/١٢٣، المغني (لابن قدامة): ج ٥/١١٣، الشرح الكبير: ج ٥/١٨٧، البحر الزخار: ج ٥/٩٤، فتح العزيز: ج ١ ص ٤١٤.

(٤) لم نعر عليه.

(٥) لم نعر عليه.

وقال الشافعي: لا تجوز الشركة إلا بالدرهم والدنانير ويختلط المالان^(١). وهذا يدل على أنه لا يجوز الشركة في الأبدان، إلا أنه ليس ينتهي في ذلك إلى ما تقولوه الإمامية من أن العمل لا يدخل في الشركة منفرداً ولا مجتمعاً. دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد؛ ولأن معول من يخالفنا في هذه المسائل التي ذكرناها كلها على الظنون والحسبان والرأي والاجتهاد، ومرجعنا فيما نذهب إليه فيها إلى توقيف، فما قلناه أولى.

مسألة

[٢٩٧]

[حكم ولد الحيوان المرهون]

ومتما انفردت به الإمامية: القول بأن من رهن حيواناً حاملاً فأولاده خارجون عن الرهن، فإن حل الحيوان في الارتهان كان أولاده رهناً مع أمهاته. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة: إذا ولدت المرهونة بعد الرهن دخل ولدها في الرهن، وكذلك اللبن والصوف وثمر النخل والشجر. وهو قول الثوري والحسن بن حي^(٢).

وقال مالك: ما حدث من ولد فهو رهن، وليست الثمرة الحادثة رهناً مع الأصل^(٣).

(١) المجموع: ج ١٤/٧٢، الوجيز: ج ١/١٨٧، المغني (لابن قدامة): ج ٥/١١١، الشرح الكبير: ج ٥/١٨٦، بداية المجتهد: ج ٢/٢٥٢، المبسوط (للسرخسي): ج ١١/١٥٤، فتح العزيز: ج ١٠/٤١٤، البحر الزخان: ج ٥/٩٤، شرح فتح القدير: ج ٥/٤٠٥.

(٢) اللباب: ج ٢ ص ١١، المبسوط (للسرخسي): ج ٢١ ص ٧٥، عمدة القاري: ج ١٣ ص ٧٣، بدائع الصنائع: ج ٦ ص ١٣٩، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٩٩، النتف: ج ١ ص ٦٠٤.

(٣) المدونة الكبرى: ج ٥ ص ٣٠١، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٩٩، المغني (لابن قدامة): ج ٤ ص ٤٣٥.

وقال الليث: إذا كان الدين حالاً دخلت الثمرة في الرهن، فإن كان إلى أجل فالثمرة لصاحب الأصل. وروي عنه أنها لا تدخل فيه إلا أن تكون موجودة يوم الرهن^(١).

وقال الشافعي: لا يدخل الولد ولا الثمرة الحادثة في الرهن^(٢).
ومن تأمل هذه الأقوال على اختلافها علم أن قول الشيعة منفرد عنها.
والذي يدل على صحته الطريقة التي ذكرناها في المسألة التي قبل هذه بلا فصل.

مسألة

[٢٦٨]

[إجارة العين المستأجرة]

ومتما انفردت به الإمامية: القول بجواز أن يؤجر الانسان شيئاً بمبلغ بعينه فيؤاجره المستأجر بأكثر منه إذا اختلف النوعان، كأن استأجره بدينار فإنه يجوز له أن يؤاجره بأكثر من قيمة الدينار من الخنطة والشعير وما أشبه ذلك، وكذلك يجوز أن يستأجره بدينار ويؤاجره بثلاثين درهماً؛ لأن الربا لا يدخل مع اختلاف النوع، وهذا متى لم يحدث فيما استأجره حدثاً يصلحه به، فإن زاد فيه

المجموع: ج ١٣ ص ٢٩٩، فتح العزيز: ج ١٠ ص ١٤٨، الشرح الكبير: ج ٤ ص ٤٤٠، عمدة القاري:

ج ١٤ ص ٧٣.

(١) لم نعر عليه.

(٢) الام: ج ٣ ص ١٦٣، مختصر المزني: ٩٨، الوجيز: ج ١ ص ١٦٤، فتح العزيز: ج ١٠ ص ١٤٨،

النتف: ج ١ ص ٦٠٤، المغني (لابن قدامة): ج ٤ ص ٤٣٥، الشرح الكبير: ج ٤ ص ٤٤٠، المبسوط

(للسرخسي): ج ٢١ ص ٧٥، المحلى: ج ٨ ص ٩١، عمدة القاري: ج ١٣ ص ٧٣، بدائع الصنائع:

ج ٦ ص ١٣٩، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٢٩٩.

مافيه نفع ومصلحة جاز أن يؤجره بأكثر مما استأجره على كل حال من غير تخصيص.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يجوز للمستأجر أن يؤجر ما استأجره قبل القبض، ويجوز بعد القبض، فإن آجر بأكثر تصدق بالفضل إلا أن يكون أصلح فيه شيئاً أو بنى فيه بناء. وهو قول الثوري والأوزاعي والحسن بن حي^(١).

وقال مالك والبي والليث والشافعي: لا بأس بأن يؤجره بأكثر ولا يتصدق بشيء^(٢).

دليلنا على صحة ماذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردد، أن المستأجر مالك للمنافع، وقد أجازت الشريعة ملك المنافع، فجرى مجرى ملك الأعيان في جواز التصرف فيها، فللمالك أن يتصرف في ملكه بحسب اختياره من زيادة أو نقصان، والأصل في العقول والشريعة جواز تصرف المالك في ملكه إلا أن يمنع مانع، ولا مانع هاهنا فيما ذكرناه.

مسألة (٣)

[٢٦٩]

[حكم المحاربين]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن من حارب الإمام العادل وبغى عليه وخرج عن التزام طاعته يجري مجرى محارب النبي (صلى الله عليه وآله) وخالف

(١) المحلى: ج ٨ ص ١٩٧ و ١٩٨، المجموع: ج ١٥ ص ٦٠ و ٦١، المغني (لابن قدامة): ج ٦ ص ٥٤ و ٥٥.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٦ ص ٥٥، المجموع: ج ١٥ ص ٦١.

(٣) في «الف» و«ب»: في السير.

طاعته في الحكم عليه بالكفر، وإن اختلف أحكامهما من وجه آخر في المدافنة والموارثة وكيفية الغنيمة من أموالهم.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهب المحصلون منهم والمحققون إلى أن محاربي الامام العادل فساق تجب البراءة منهم وقطع الولاية لهم من غير انتهاء إلى التكفير^(١).

وذهب قوم من حشوية أصحاب الحديث إلى أن الباغي مجتهد، وخطؤه يجري مجرى الخطأ في سائر مسائل الاجتهاد^(٢).

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وأيضاً فإن الامام عندنا تجب معرفته وتلزم طاعته كوجوب المعرفة بالنبي (صلى الله عليه وآله) ولزوم طاعته وكما المعرفة بالله تعالى، فكما أن جحد تلك المعارف والتشكيك فيها كفر فكذلك هذه المعرفة.

وأيضاً فقد دلّ الدليل على وجوب عصمة الامام من كل القبائح، وكل من ذهب إلى وجوب عصمته ذهب إلى تكفير الباغي عليه والخالف لطااعته، والتفرقة بين الأمرين خلاف إجماع الأمة.

فإن قيل: لو كان من ذكرتم بالغاً إلى حد الكفر لوجب أن يكون مرتدّاً، وأن تكون أحكامه أحكام المرتدين، واجمعت الأمة على أن أحكام الباغي تخالف أحكام المرتد، وكيف يكون مرتدّاً وهو يشهد الشهادتين ويقوم بالعبادات؟

قلنا: ليس يمتنع أن يكون الباغي له حكم المرتد في الانسلاخ عن الايمان واستحقاق العقاب العظيم، وإن كانت أحكامه الشرعية في مدافنته وموارثته

(١) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣ ص ٤٠٣.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ٦٧.

وغير ذلك تخالف أحكام المرتد، كما كان الكافر الذمي مشاركاً للحري في الكفر والخروج عن الإيمان وإن اختلفت أحكامهما الشرعية.

فأما إظهار الشهادتين فليس بدالاً على كمال الإيمان، ألا ترى أن من أظهرهما وجحد وجوب الفرائض والعبادات لا يكون مؤمناً بل كافراً؟ وكذلك إقامة بعض العبادات من صلاة وغيرها، ومن جحد أكثر العبادات وأوجبها، من طاعة إمام زمانه ونصرته، لم ينفعه أن يقوم بعبادة أخرى من صلاة وغيرها. فأما ما يذهب إليه قوم من غفلة الحشوية من عذر الباغي وإلحاقه بأهل الاجتهاد، فن الأَقوال البعيدة من الصواب، ومن المعلوم ضرورة أن الأمة أطبقت في الصدر الأول على ذم البغاة على أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) ومحاربيه والبراءة منهم، ولم يقيم لهم أحد في ذلك عذراً. وهذا المعنى قد شرحناه في كتبنا وفرعناه وبلغنا فيه النهاية، وهذه الجملة هاهنا كافية.

فإن اعترض المخالف على ما ذكرناه بالخبر الذي يرويه معمر بن سليمان عن عبد الرحمن بن الحكم الغفاري عن عديسة بنت أهبان بن صيفي، قالت: جاء عليّ (عليه السلام) إلى أبي فقال: ألا تخرج معنا؟ قال: ابن عمك وخليلك أمرني إذا اختلف الناس أن اتخذ سيفاً من خشب^(١).

أو بالخبر الذي يروى عن أبي ذر (رحمة الله عليه) أنه قال: قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): كيف بك إذا رأيت أحجار الزيت قد غرقت بالدم؟ قال: قلت: ما اختار الله لي ورسوله، قال: تلحق، أو قال: عليك بمن أنت منه، قال: قلت: أفلا آخذ سيفي وأضعه على عاتقي؟ قال: شاركت القوم إذن، قال: فما تأمرني يا رسول الله؟ قال: إلزم بيتك، قلت: فإن دخل عليّ بيتي؟ قال: فإن خفت

(١) سنن الترمذي: ج ٤ ص ٤٩٠، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ١٣٠٩، جامع الاصول (لابن الاثير) ج ١٠

أن يهرك شعاع السيف فألق رداك على وجهك يَبوءُ بإثمه وإثمك^(١).
قلنا: هذان الخبران وأمثالهما لا يرجع بهما عن المعلوم المقطوع بالأدلة عليه،
وهي معارضة بما هو أظهر منها وأقوى وأولى من وجوب قتال الفئة الباغية
ونصرة الحق ومعونة الامام العادل.

○ ولولم يرو في ذلك إلا ما رواه الخاص والعام والولي والعدو من قوله (صلى الله عليه وآله): حربك يا عليّ حربي وسلمك سلمى^(٢)، وقد علمنا أنه (عليه السلام) لم يرد أن نفس هذه الحرب تلك، بل أراد تساوي الأحكام، فيجب أن تكون أحكام محاربيه هي أحكام محاربي النبي (صلى الله عليه وآله) إلا ما خصه الدليل، وما روي أيضاً من قوله: اللهم انصر من نصره واخذل من خذله، ولأنه^(٣) (عليه السلام) لما استنصر في قتال أهل الجمل وصفين والنهروان أجابته الأمة بأسرها ووجوه الصحابة وأعيان التابعين وسارعوا إلى نصرته ومعونته، ولم يحتج أحد عليه بشيء مما تضمنه هذان الخبران الخبيثان الضعيفان.

على أن الخبر الأول قد روي على خلاف هذا الوجه؛ لأن زهرم بن الحارث قال: قال لي أهبان: قال لي رسول الله (صلى الله عليه وآله): يا أهبان أما أنك إن بقيت بعدي فستري في أصحابي اختلافاً، فإن بقيت إلى ذلك اليوم فاجعل سيفك يا أهبان من عراجين^(٤).

(١) كز العمال: ج ١١ ص ١١٣، سنن أبي داود: ج ٤ ص ١٠١، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ١٣٠٨، جامع الاصول (لابن الاثير): ج ١٠ ص ٣٩٤.

(٢) المناقب (للخوارزمي): ص ٧٦، ينابيع المودة: ص ٨٣، ميزان الاعتدال: ج ١ ص ٣٥.

(٣) كز العمال: ج ١٣/١١٣ و ١٥٨، مشكل الآثار (للطحاوي): ج ٢ ص ٣٠٨، مسند احمد بن حنبل: ج ١ ص ١١٩.

(٤) كز العمال: ج ١١ ص ١٩٧.

وقد يجوز أن يريد (عليه السلام) بالاختلاف الذي يرجع إلى القول والمذاهب دون المقاتلة والمخارجة.

على أن هذا الخبر ما منع من قتال أهل الردة عند بغيم ومجاهرتهم^(١)، فهو أيضاً غير مانع من قتال كل باغ وخارج عن طاعة الامام.

وأما الخبر الثاني فمما يضعفه أن أبا ذر (رحمة الله عليه) لم يبلغ إلى وقعة أحجار الزيت؛ لأن ذلك إنما كان مع محمد بن عبد الله بن الحسن في أول أيام المنصور، وأبو ذر (رحمة الله) مات في أيام عثمان، فكيف يقول له رسول الله (صلى الله عليه وآله): كيف بك في وقت لا يبقى إليه؟

على أن أبا ذر (رحمة الله) كان معروفاً بإنكار المنكر بلسانه، وبلوغه فيه أبعد الغايات، والمجاهرة في إنكاره، وكيف يسمع من الرسول (صلى الله عليه وآله) ما يقتضي خلاف ذلك.

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی
[٢٧٠]

[سب النبي]

ومما كأن الامامية منفردة به: القول بأن من سب النبي (صلى الله عليه وآله) مسلماً كان أو ذمياً قتل في الحال.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه: من سب النبي (صلى الله عليه وآله) أو عابه وكان مسلماً فقد صار مرتدّاً، وإن كان ذمياً عزر ولم يقتل^(٢).

(١) في «الف»: ومجاهرتهم.

(٢) المحل: ج ١١ ص ٤١٠ و ٤١٥.

وقال ابن القسم: عن مالك من شتم النبي (صلى الله عليه وآله) من المسلمين قتل ولم يستتب، ومن شتم النبي عليه السلام من اليهود والنصارى قتل إلا أن يسلم^(١). وهذا القول من مالك مضاه لقول الامامية.

وقال الثوري: الذمي يعزّر^(٢).

وذكر عن ابن عمر أنه يقتل^(٣).

وروى الوليد بن مسلم عن الأوزاعي ومالك فيمن سب رسول الله (صلى الله عليه وآله) قالوا: هي ردة يستتاب فإن تاب نكّل به، وإن لم يتب قتل قالوا يضرب مائة ثم يترك حتى إذا هوبرئ ضرب مائة، ولم يذكر فرقاً بين المسلم والذمي^(٤).

وقال الليث في المسلم يسب النبي (عليه وآله السلام): إنه لا يناظر ولا يستتاب ويقتل مكانه، وكذلك اليهودي والنصراني^(٥). وهذه موافقة للامامية.

وقال الشافعي: ويشترط على المصالحين من الكفار أن من ذكر كتاب الله عز وجل أو محمداً رسول الله (صلى الله عليه وآله) بما لا ينبغي، أو زنى بمسلمة أو أصابها باسم نكاح، أو فتن مسلماً عن دينه، أو قطع عليه طريقاً، أو أعان أهل الحرب بدلالة على المسلمين، أو آوى عينا لهم، فقد نقض عهده وأحلّ دمه وبرئت ذمته^(٦). قال الطحاوي: فهذا من الشافعي يدلّ على أنه إذا لم يشترط لم

(١) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣ ص ٨٥، المحلى: ج ١١ ص ٤١٥.

(٢) المحلى: ج ١١ ص ٤١٥، أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣ ص ٨٥.

(٣) المحلى: ج ١١ ص ٤١٥.

(٤) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣ ص ٨٥، المحلى: ج ١١ ص ٤١٠.

(٥) المحلى: ج ١١ ص ٤١٥، أحكام القرآن (للجصاص): ج ٣ ص ٨٥.

(٦) المصدر السابق.

يستحلّ دمه بذلك^(١).

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردد، أن سب النبي (صلى الله عليه وآله) وعيبه والوقعة فيه ردة من المسلم بلا شك، والمرتبذ يقتل. وأما الذمي وإن لم يكن بذلك مرتدّاً، لأن حقيقة الردّة هي الكفر بعد الإيمان، والذمي ما كان مؤمناً فصار كافراً، بل كفره متقدّم، لكنّ هذا وإن لم يكن منه ردة فهو خرق للذمة واستخفاف بالشرعية ووضع منها ومن أهلها، وبيع بعض هذا يبرأ من الذمة التي حقن بها دمه، فحينئذ يكون دمه مباحاً من الوجه الذي ذكرناه.

فأمّا ما يستدلّ به أصحاب أبي حنيفة في الفرق بين المسلم والذمي في هذه المسألة من روايتهم عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: دخل رهط من اليهود على النبي (صلى الله عليه وآله) فقالوا: السام عليك، قالت: ففهمتها، فقلت: عليكم السام واللعنة، فقال (صلى الله عليه وآله): مهلاً يا عائشة فإن الله تعالى يحب الرفق في الأمر كله، فقلت: يا رسول الله ألم تسمع ما قالوا؟ قال النبي (عليه وآله السلام): قد قلت: وعليكم^(٢). قال المخالف لنا: ولو كان هذا الدعاء من المسلم لصار مرتدّاً يقتل، ولم يقتله النبي (عليه وآله السلام) بذلك. وما يستدلّون به أيضاً ممّا رواه شعبة عن هشام بن زيد عن أنس بن مالك أن امرأة يهودية أتت النبي (عليه وآله السلام) بشاة مسمومة فأكل منها فجي بها فقيل: ألا نقتلها؟ فقال: لا^(٣).

(١) لا يوجد كتابه لدينا.

(٢) صحيح البخاري: ج ٨ ص ١٤، مسند أحمد: ج ٦ ص ١٩٩.

(٣) سنن البيهقي: ج ١٠ ص ١١، سنن أبي داود: ج ٤ ص ١٧٣ ح ٤٥٠٨، صحيح البخاري: ج ٣ ص ٢١٤، مسند أحمد: ج ٣ ص ٢١٨ مع اختلاف في الألفاظ.

قال المحتج: ولا خلاف بين المسلمين أن من فعل مثل ذلك بالنبي (صلى الله عليه وآله) وهو ممن ينتحل الإسلام أنه مرتد يقتل.

فالجواب عنه أن هذه أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً، ولا يعترض بها على مدلول الأدلة، وهي معارضة بأخبار كثيرة تقتضي قتل من هذه صفته، مثل ما روي عن أبي يوسف عن حصين بن عبد الرحمن عن رجل عن ابن عمر أن رجلاً قال له: إني سمعت راهباً سب النبي (صلى الله عليه وآله)، فقال: لو سمعته لقتلته إنا لم نعطيهم العهد على هذا^(١)، ولم ينكر أحد على ابن عمر هذا القول، فدل على وقوع الرضا به.

فأما إبدال السلام بالسام فليس بصريح في سب ولا شتم، ولو وقع من مسلم أو ذمي ما اقتضى القتل.

وأما الشاة المسمومة فيجوز أن يكون النبي (صلى الله عليه وآله) اعتقد أن اليهودية ما علمت بأنها مسمومة، فقد يجوز أن لا تكون بذلك عامة. وقد يجوز أيضاً لو كانت عامة وقاصدة أن يكون (عليه وآله السلام) رأى درأ القتل عنها مع استحقاتها لضرب من المصلحة، فله (عليه السلام) مثل ذلك، وإنها كلامنا في الاستحقاق للقتل، والمسلم كاليهودي في هذا الباب سواء.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتاب مسائل القضاء
والشهادات وما يتصل بذلك

مركز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

كتاب مسائل القضاء والشهادات وما يتصل بذلك

مسألة

[٢٧١]

[حكم الحاكم بعلمه]

ومتما ظنّ انفراد الامامية به وأهل الظاهر يوافقونها فيه: القول بأنّ للامام والحكام من قبله أن يحكموا بعلمهم في جميع الحقوق والحدود من غير استثناء، وسواء علم الحاكم ما علمه وهو حاكم أو علمه قبل ذلك. وقد حكى أنّه مذهب لأبي ثور^(١).

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنّ ما شاهده الحاكم من الأفعال الموجبة للحدود قبل القضاء وبعده، فإنّه لا يحكم فيها بعلمه إلّا القذف خاصّة، وما علمه قبل القضاء من حقوق الناس لم يحكم فيه بعلمه، فإن علمه بعد القضاء حكم^(٢).

وقال أبو يوسف ومحمد: يحكم فيما علمه قبل القضاء من ذلك بعلمه، وهو قول سوار^(٣).

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١١ ص ٤٠٠، الشرح الكبير: ج ١١ ص ٤٢٤، المحلى: ج ٩ ص ٤٢٧.

(٢) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٥٠٨، المبسوط (للسرخسي): ج ١٦ ص ١٠٥، المحلى: ج ٩ ص ٤٢٧، المغني

(لابن قدامة): ج ١١ ص ٤٠٠، الشرح الكبير: ج ١١ ص ٤٢٥.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج ١٦ ص ١٠٥.

وقال الحسن بن حي: يقضي بعلمه قبل القضاء بعد أن يستحلفه في حقوق الناس، وفي الحدود لا يقضي بعد القضاء إذا علمه حتى يشهد معه في الزنا ثلاثة وفي غيره رجل آخر^(١).

وقال الأوزاعي في الامام يشهد هو ورجل آخر على قذف رجل آخر: إنه يحذره هو^(٢).

وقال شريح: ارتفعوا إلى إمام فوقى وأنا أشهد بذلك^(٣).

وقال مالك: لا يقضي بعلمه في سائر الحقوق حتى يكون شاهدان سواء وفي الزنا أربعة غيره^(٤).

وقال الليث: لا يحكم في حقوق الناس بعلمه حتى يكون معه شاهد آخر فيقضي بشهادته وشهادة الشاهد الآخر معه^(٥).

وقال الشافعي: يقضي بعلمه في حقوق الناس، وفي الحدود قولان لأنه يقبل رجوع المقر^(٦).

وقال ابن أبي ليلى فيمن أقر عند القاضي في مجلس الحكم بدين: فإن القاضي لا ينفذ ذلك حتى يشهد معه آخر والقاضي شاهد. ثم قال بعد ذلك: إذا ثبت قوله في الأصول عنده أنقذ عليه القضاء^(٧).

فإن قيل: كيف تستجيزون ادعاء الإجماع من الامامية في هذه المسألة،

(١) المصدر السابق.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) المحلى: ج ٩ ص ٤٢٧.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المبسوط: ج ١٦ ص ١٠٥.

(٦) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٥٠٧.

(٧) المحلى: ج ٩ ص ٤٢٧.

وأبو علي بن الجنيد يصرح بالخلاف فيها، ويذهب إلى أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود^(١)؟

قلنا: لا خلاف بين الإمامية في هذه المسألة، وقد تقدم إجماعهم ابن الجنيد وتأخر عنه، وإنما عول ابن الجنيد فيها على ضرب من الرأي والاجتهاد، وخطؤه ظاهر.

وكيف يخفى إطباق الإمامية على وجوب الحكم بالعلم، وهم ينكرون توقف أبي بكر عن الحكم لفاطمة بنت رسول الله (صلى الله عليهما) بفدك لما ادّعت أنه نحلها أياها؟ ويقولون: إذا كان عالماً بعصمتها وطهارتها وأنها لا تدعي إلا حقاً، فلا وجه لمطالبتها بإقامة البيعة؛ لأن البيعة لا وجه لها مع القطع بالصدق، فكيف خفي على ابن الجنيد هذا الذي لا يخفى على أحد؟

أو ليس قد روت الشيعة الإمامية كلها ما هو موجود في كتبها ومشهور في رواياتها أن النبي (صلى الله عليه وآله) ادّعى عليه أعرابي سبعين درهماً عن ناقة باعها منه، فقال (عليه السلام): قد أوفيتك، فقال الأعرابي: اجعل بيني وبينك رجلاً يحكم بيننا، فأقبل رجل من قريش فقال له رسول الله (صلى الله عليه وآله): احكم بيننا، فقال للأعرابي: ماتدعي على رسول الله؟ قال: سبعين درهماً ثمن ناقة بعثتها منه، فقال: ماتقول يا رسول الله؟ قال: قد أوفيته ثمنها، فقال للأعرابي: ماتقول؟ قال: لم يوفني، فقال لرسول الله (صلى الله عليه وآله): ألك بيعة على أنك قد أوفيته؟ قال: لا، فقال للأعرابي: أتخلف أنك لم تستوف حقاك وتأخذه؟ قال: نعم.

فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأحاكمن هذا الرجل إلى رجل

يحكم فينا بحكم الله عز وجل، فأتى رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلى علي بن أبي طالب (عليه السلام) ومعه الأعرابي، فقال علي (عليه السلام): مالك يا رسول الله؟ فقال: يا أبا الحسن احكم بيني وبين هذا الأعرابي، فقال (عليه السلام): ماتدعي على رسول الله؟ فقال: سبعين درهماً ثمن ناقة بعثها منه، فقال: ماتقول يا رسول الله؟ قال: قد أوفيته ثمنها، فقال يا أعرابي: أصدق رسول الله فيما قال؟ قال: لا ما أوفاني، فأخرج (عليه السلام) سيفه فضرب عنقه. فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): لم فعلت ذلك يا علي؟ فقال: يا رسول الله نحن نصدقك على أمر الله ونهيه وأمر الجنة والنار والثواب والعقاب ووحى الله عز وجل ولا نصدقك في ثمن ناقة هذا الأعرابي، وإنني قتلته لأنه كذبك لما قلت له: أصدق رسول الله فيما قال؟ فقال: لا ما أوفاني شيئاً، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): أصبت يا علي فلا تعد إلى مثلها، ثم التفت إلى القرشي - وكان قد تبعه - فقال: هذا حكم الله لا ما حكمت به^(١).

وروت الشيعة أيضاً عن ابن جريح عن الضحاك عن ابن عباس قال: خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله) من منزل عائشة، فاستقبله أعرابي ومعه ناقة، فقال: يا محمد اتشري هذه الناقة، فقال النبي (صلى الله عليه وآله) نعم بكم تبيعها يا أعرابي؟ قال: بمائتي درهم، فقال النبي (صلى الله عليه وآله): ناقتك خير من هذا، قال: فما زال النبي (صلى الله عليه وآله) يزيد حتى اشترى الناقة بأربعمائة درهم، قال: فلما دفع النبي (عليه السلام) إلى الأعرابي الدراهم ضرب الأعرابي يده على زمام الناقة، وقال: الناقة ناقتي والدراهم دراھمي فإن كان لمحمد شيء فليقم البيّنة.

قال: فأقبل رجل فقال النبي (عليه السلام): أترضى بالشيخ المقبل؟

(١) الفقيه: ج ٣ ص ١٠٥ ح ٣٤٢٥، ورواه في الوسائل: ج ١٨ ص ٢٠٠ ح ١.

قال: نعم يا محمد، فلما دنا قال النبي (صلى الله عليه وآله): إقض بيني وبين الأعرابي، قال: تكلم يا رسول الله، فقال النبي (صلى الله عليه وآله): الناقة ناقتي والدرهم دراهم الأعرابي، قال الأعرابي: بل الدرهم دراهمي والناقة ناقتي فإن كان لمحمد شيء فليقم البيّنة، فقال الرجل: القضية فيها واضحة يا رسول الله، وذلك أنّ الأعرابي طلب البيّنة، فقال له النبي (عليه السلام) اجلس فجلس. ثم أقبل رجل آخر فقال النبي (صلى الله عليه وآله): أترضى يا أعرابي بالشيخ المقبل؟ قال: نعم، فلما دنا قال له النبي: إقض فيما بيني وبين الأعرابي، قال: نعم تكلم يا رسول الله، قال النبي (صلى الله عليه وآله): الناقة ناقتي والدرهم دراهم الأعرابي، فقال الأعرابي: لا، بل الناقة ناقتي والدرهم دراهمي فإن كان لمحمد شيء فليقم البيّنة، فقال الرجل: القضية فيها واضحة يا رسول الله؛ لأنّ الأعرابي يطلب البيّنة، فقال النبي (صلى الله عليه وآله): اجلس حتى يأتي الله بمن يقضي بيني وبين الأعرابي بالحق.

قال: فأقبل عليّ (عليه السلام) فقال النبي (صلى الله عليه وآله): أترضى بالشاب المقبل؟ قال: نعم، فلما دنا قال: يا أبا الحسن إقض بيني وبين الأعرابي، قال: تكلم يا رسول الله، فقال النبي (صلى الله عليه وآله): الناقة ناقتي والدرهم دراهم الأعرابي، فقال الأعرابي: بل الناقة ناقتي والدرهم دراهمي فإن كان لمحمد شيء فليقم البيّنة، فقال عليّ (عليه السلام) خل بين الناقة وبين رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فقال الأعرابي: ما كنت بالذي أفعل أو يقيم البيّنة.

فدخل عليّ (عليه السلام) منزله فاشتعل على قائم سيفه ثم أتى، فقال: خل بين الناقة وبين رسول الله (صلى الله عليه وآله)، قال: ما كنت بالذي أفعل أو يقيم البيّنة، قال: فضربه (عليه السلام) ضربة فاجتمع أهل الحجاز على أنّه رمى برأسه، وقال بعض أهل العراق: بل قطع منه عضواً، فقال النبي

(عليه السلام): ما حملك يا عليّ على هذا؟ فقال: يا رسول الله نصّدّقك على الوحي من السماء ولا نصّدّقك على أربع مائة درهم^(١).

وقال أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (رحمه الله) - وقد روى هذين الخبرين في كتابه المعروف بمن لا يحضره الفقيه -: هذان الخبران غير مختلفين لأنّهما في قضيتين، وكانت هذه القضية قبل القضية التي ذكرناها قبلها^(٢).

وقد روت الشيعة أيضاً في كتبها خبر أمير المؤمنين علي (عليه السلام) مع شريح قاضيه في درع طلحة بن عبيد الله، لما قال (عليه السلام): هذه درع طلحة أخذت غلواً يوم البصرة، ومطالبة شريح بالبيّنة على ذلك، وإحضاره (عليه السلام) الحسن ابنه (عليه السلام) وقنبراً غلامه، وقوله (عليه السلام) لشريح: أخطأت ثلاث مرّات^(٣).

وروا أيضاً حديث خزيمة بن ثابت ذي الشهادتين لما شهد للنبي (صلّى الله عليه وآله) على الأعرابي، وقال النبي (صلّى الله عليه وآله): كيف شهدت بذلك وعلمته؟ قال: من حيث علمت أنّك رسول الله^(٤).

فمن يروي هذه الأخبار مستحسناً لها ومعولاً عليها، كيف يجوز أن يشكّ في أنّه كان يذهب إلى أنّ الحاكم يحكم بعلمه؟ لولا قلة تأمل ابن الجنيد.

والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه: زائد على الإجماع المتردّد، قوله تعالى: «الزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة»^(٥)، وقوله تعالى:

(١) الفقيه: ج ٣ ص ١٠٦ ح ٣٤٢٦.

(٢) الفقيه: ج ٣ ص ١٠٨ ذيل ح ٣٤٢٦.

(٣) الوسائل: ج ١٨ ص ١٩٤ ح ٦، الفقيه: ج ٣ ص ١٠٩ ح ٣٤٢٨.

(٤) الفقيه: ج ٣ ص ١٠٨ ح ٣٤٢٧، الوسائل: ج ١٨ ص ٢٠١ ح ٣.

(٥) سورة النور: الآية ٢.

«والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»^(١)، فمن علمه الامام سارقاً أو زانياً قبل القضاء أو بعده فواجب عليه أن يقضي فيه بما أوجبته الآية من إقامة الحد^(٢)، وإذا ثبت ذلك في الحدود فهو ثابت في الأموال؛ لأن من أجاز ذلك في الحدود أجاز في الأموال، ولم يجزه أحد من الأمة في الحدود دون الأموال.

فإن قيل: لم زعمتم أنه أراد بقوله: الزانية والزاني والسارق والسارقة من علمتموه كذلك، دون أن يكون أراد من أقر عندكم بالسرقة أو الزنا أو شهد عليه الشهود؟

قلنا: من أقر بالزنا أو شهد عليه الشهود لا يجوز أن يطلق القول^(٣) بأنه زان، وكذلك السارق، وإنما حكمنا فيها بالأحكام المخصوصة اتباعاً للشرع، وإن جوزنا أن يكونا ماقعلاً شيئاً من ذلك، والزاني في الحقيقة من فعل الزنا وعلم منه ذلك، وكذلك السارق، فحمل الآيتين على العلم أولى من حملهما على الشهادة والإقرار.

فإن احتجوا بما يروى عن النبي (عليه السلام) أنه قال: لو أعطي الناس بدعائهم^(٤) لا دعى ناس دماء قوم وأموالهم، لكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر^(٥) وأخبر (عليه السلام) أن المدعي لا يعطي بغير بيّنة.

فالجواب أن هذا أولاً خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً، ثم إذا سلمناه قلنا: علم الحاكم أقوى البيّنات، وإذا جعلنا البيّنة الإقرار أو الشهادة من

(١) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٢) في «الف» و«ب»: الحدود.

(٣) في «الف»: القول عليه.

(٤) في «الف» و«ب»: بدعواهم.

(٥) كنز العمال: ج ٦ ص ١٩٠ ح ١٥٢٩٦ و ١٥٢٩٧، سنن البيهقي: ج ١٠ ص ٢٥٢ مع اختلاف يسير في الألفاظ.

حيث أبانت عن الأمر وكشفت فأقوى منها العلم اليقين.
فأما من فرق بين ما علمه وهو حاكم، وبين ما علمه وهو على خلاف ذلك،
وقوله: إن الذي علمه وهو غير حاكم لا اعتداد به؛ لأنه علمه في حال لا ينفذ
حكمه فيها، فباطل؛ لأن العدل إذا شهد أمضى الحاكم شهادته، وإن جوز أن
يكون تحمّلها في حال فسقه، وكذلك تقبل شهادة العدل البالغ وإن جوز أن
يكون قد تحمّلها في حال طفوليته.

فإن قيل: لو جاز للحاكم أن يحكم بعلمه لكان في ذلك تركية لنفسه.
قلنا: التركية حاصلة للحاكم بتولية الحكم له، وليس ذلك بتابع لإمضاء
الحكم فيما علمه.

ثم هذا لازم في إجازتهم حكم الحاكم بعلمه في غير الحدود؛ لأنه تركية
لنفسه. ولا يختلفون أيضاً في أنه يقبل منه جرحه لشاهده وإسقاط شهادته
ولا يكون ذلك تركية لنفسه.

فإن قالوا: إذا حكم بعلمه فقد عرّض نفسه للتهمة وسوء الظن به.
قلنا: وكذلك إذا حكم بالبيّنة والإقرار فهو معرّض نفسه للتهمة، ولا يلتفت
إلى ذلك لوقوع التهمة في غير موضعها؛ لأن قبول الشهادة والسكون إلى عدالة
الشاهد مما يجوز أن تقع في مثله التهمة.

ووجدت لابن الجنيّد كلاماً في هذه المسألة غير محصل، لأنه لم يكن من
هذا ولا إليه، ورأيت يفرّق بين علم النبي (صلى الله عليه وآله) بالشيء وبين
علم خلفائه وحكامه^(١).

وهذا غلط منه؛ لأن علم العالمين بالمعلومات لا يختلف، فعلم كلّ واحد بمعلوم
بعينه كعلم كلّ عالم به، وكما أن الامام أو النبي إذا شهدا رجلاً يزني أو يسرق

فهما عالمان بذلك علماً صحيحاً، فكذلك من علم مثل ما علماه من خلفائهما، والتساوي في ذلك موجود.

ووجدته يستدل على بطلان الحكم بالعلم بأن يقول: وجدت الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً أبطلها فيما بينهم وبين الكفار المرتدين، كالمواريث والمناكحة وأكل الذبائح، ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسوله (صلى الله عليه وآله) على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام فكان يعلمه، ولم يبين (عليه السلام) أحوالهم لجميع المؤمنين فيمتنعوا من مناكحتهم وأكل ذبائحهم^(١).

وهذا غير معتمد؛ لأننا أولاً: لانسلم له أن الله تعالى قد أطلع النبي (عليه وآله السلام) على مغيب^(٢) المنافقين وكل من كان يظهر الإيمان ويبطن الكفر من أمته.

فإن استدل على ذلك بقوله تعالى: «ولونشاء لأريناكمهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول»^(٣)، فهذا لا يدل على وقوع التعريف، وإنما يدل على القدرة عليه، ومعنى قوله: «ولتعرفنهم في لحن القول» أي: ليستقر ظنك أو وهمك من غير ظن ولا يقين.

ثم لو سلمنا - على غاية مقترحة - أنه (عليه وآله السلام) قد اطلع على البواطن لم يلزم ما ذكره؛ لأنه غير ممتنع أن يكون تحريم المناكحة والموارثة وأكل الذبائح إنما يختص بمن أظهر كفره وردته دون من أبطنها، وأن تكون المصلحة التي يتعلق بها التحريم والتحليل اقتضت ما ذكرناه.

(١) المختلف: ص ٦٩٧.

(٢) في «الف» و«ب»: معايب.

(٣) سورة محمد: الآية ٣٠.

فلا يجب على النبيّ (عليه وآله السلام) أن يبيّن أحوال من أبطن الردة والكفر لأجل هذه الأحكام التي ذكرناها؛ لأنها لا تتعلق بالمبطن وإنما تتعلق بالمظهر، وليس كذلك الزنا وشرب الخمر والسرقة؛ لأنّ الحد في هذه الأمور يتعلق بالمبطن والمظهر على سواء، وإنما يستحقّ بالفعلية التي يشترك فيها المعلن والمستر^(١).

مسألة

[٢٧٢]

[تشاح الخصمين لدى الحاكم]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأنّ الخصمين إذا ابتدرا الدعوى بين يدي الحاكم وتشاحا في الابتداء بها، وجب على الحاكم أن يسمع من الذي عن يمين خصمه ثم ينظر في دعوى الآخر. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يذهبوا إلى مثل ما حكيناه^(٢).

دليلنا على صحة ذلك: إطباق الطائفة عليه، ولأنّ من خالف ما ذكرناه إنّما اعتمد على الرأي والاجتهاد دون النصّ والتوقيف، ومثل ذلك الرجوع فيه إلى التوقيف أولى وأحرى.

ووجدت ابن الجنيد لما روى عن ابن محبوب عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله) قضى أن يتقدّم صاحب اليمين في المجلس بالكلام^(٣)، قال ابن الجنيد: يحتمل أن يكون أراد

(١) في «الف» و«ب»: المستر.

(٢) الحاوي: ج ١٦/ ٢٧٩.

(٣) الفقيه: ج ٣ ص ١٤ ح ٣٢٤٠، الوسائل: ج ١٨ ص ١٦٠ ح ٢.

بذلك المدعي؛ لأنّ اليمين مردودة اليه، قال ابن الجنيّد: إلّا أنّ ابن محبوب فسّر ذلك في حديث رواه عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: إذا تقدّمت مع خصم إلى وال أو قاض فكن عن يمينه يعني يمين الخصم^(١).

وهذا تخليط من ابن الجنيّد؛ لأنّ التأويلات إنّما تدخل بحيث تشكل الأمور، ولا خلاف بين القوم أنّه إنّما أراد يمين الخصم دون اليمين التي هي القسم، وإذا فرضنا المسألة في نفسين تبادرا الكلام بين يدي القاضي وتناهيها، وأراد كلّ واحد منهما أن يدّعي على صاحبه فهما جميعاً مدّعيان، كما أنّهما جميعاً مدّعى عليهما، فبطلت المزية والفرقة التي توهمها ابن الجنيّد.

مسألة

[٢٧٣]

[شهادة ذوي القربات]

ومّا انفردت الإماميّة به في هذه الأعصار وإن روي لها وفاق قديم: القول بجواز شهادة ذوي الأرحام والقربات بعضهم لبعض إذا كانوا عدولاً من غير استثناء لأحد، إلّا ما يذهب إليه بعض أصحابنا^(٢) معتمداً على خبر^(٣) يرويه من أنّه لا يجوز شهادة الولد على الوالد وإن جازت شهادته له، ويجوز شهادة الوالد لولده وعليه.

وقد رويت موافقة الإماميّة في ذلك عن عمر بن الخطّاب وشريح والزهري وعمر بن عبد العزيز والحسن البصري والشعبي وأبي ثور، وروى الساجي أنّ

(١) المختلف: ص ٦٩٩.

(٢) المختلف: ص ٦٩٩.

(٣) الفقيه: ج ٣ ص ٤٢ ح ٣٢٨٦، الوسائل: ج ١٨ ص ٢٧١ ح ٦.

أياس بن معاوية أجاز شهادة رجل لأبيه وأخذيمن الطالب^(١).
وكل من أجاز شهادة الأب لابن والابن للأب أجاز شهادة الأخ لأخيه
وكل ذي قرابة لقرابته.

وقد روي جواز شهادة الأخ لأخيه عن شريح وابن سيرين والنخعي
والشعبي وعطاء وقتادة وعبدالله بن الحسن وعثمان البتي وعمر بن عبدالعزيز
والثوري ومالك والشافعي وأبي حنيفة، وجهور الفقهاء على ذلك^(٢).
وإنما خالف فيه الأوزاعي، فذهب إلى أن شهادة الأخ لأخيه لا تقبل وإن
كان عدلاً^(٣).

وحكي عن مالك أنه قال: إن شهد له في غير النسب قبلت، وإن شهد في
النسب لم تقبل، فإن كانا أخوين من أم فادعى أحدهما أخاً من أب وشهد له
أخوه لم تقبل^(٤).

وإذا جاز شهادة الأقارب في النسب بعضهم لبعض فالأولى جواز ذلك في
الرضاع؛ لأن كل من ذهب إلى أحد الأمرين ذهب إلى الآخر، ولم يفرق أحد
بين المسألتين.

دليلنا على ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد، وأيضاً قوله تعالى: «وأشهدوا
ذوي عدل منكم»^(٥)، فشرط تعالى العدالة ولم يشترط سواها، ويدخل في عموم

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٦٥، الشرح الكبير: ج ١٢ ص ٧٢، المحلى: ج ٩ ص ٤١٥ و ٤١٦، بداية
المجتهد: ج ٢ ص ٥٠١، المجموع: ج ٢٠ ص ٢٣٤، احكام القرآن (للجصاص): ج ١ ص ٥٠٩.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٦٩، الشرح الكبير: ج ١٢ ص ٧٥، المحلى: ج ٩ ص ٤١٥ و ٤١٦،
بداية المجتهد: ج ٢ ص ٥٠٠، الهداية على البداية ج ٣/١٢٣.

(٣) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٥٠٠، المحلى: ج ٩ ص ٤١٦، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١/٢٢٥.

(٤) الشرح الكبير: ج ١٢ ص ٧٥، المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٦٩.

(٥) سورة الطلاق: الآية ٢.

هذا القول ذو القربات كلهم. وقوله تعالى: «واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان»^(١) يدل أيضاً على هذه المسألة.

فأما اعتماد المخالفين على الأخبار التي يروونها في هذا الباب، كخبر يروي عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: لا تجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده^(٢)، فمما لا يصح الاعتماد عليه؛ لأن كل هذه الأخبار إذا سلمت من القبح كانت آحاداً توجب الظن ولا تنتهي إلى العلم، ولا يجوز أن نرجع إلى ما يوجب الظن ولا ينتهي إلى العلم عن ظواهر الكتاب الموجبة للعلم.

على أن الساجي قد قال في هذا الخبر: إن هذه رواية غير ثابتة عند أهل النقل^(٣)، وراوي هذا الخبر عن الزهري يزيد بن أبي زياد، وحكى الساجي أن شعبة قال: إن يزيد كان رقاعاً^(٤)، أي: يرفع إلى النسب (صلى الله عليه وآله) ما لأصل له، وضعف هذا الحديث من وجوه معروفة وقبح في راويه.

فأما اعتماده في المنع من شهادة الأقارب على التهمة التي تلحق لأجل النسب فغير صحيح؛ لأنه يلزم على ذلك أن لا تقبل شهادة الصديق لصديقه ولا الجار لجاره لأن التهمة متطرفة. وأيضاً فإن العدالة مانعة من التهمة وحاجزة عنها.

وحكي عن الشافعي في المنع من شهادة الوالد لولده والولد لوالده أنه قال: الولد جزء من أبيه، فكأنه يشهد لنفسه إذا شهد لما هو بعضه^(٥).

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٢) الحاوي: ج ١٧/١٦٤.

(٣) المصدر السابق.

(٤) تهذيب التهذيب: ج ١١ ص ٢٨٨.

(٥) سنن البيهقي: ج ١٠ ص ٢٠١، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٩٥.

وهذا غير محصل؛ لأنّ الولد وإن كان مخلوقاً من نطفة أبيه، فليس ببعض له على الحقيقة، بل لكل واحد منها حكم يخالف حكم صاحبه، وكذلك استرقوا الولد برق أمه وإن كان الأب حراً، وحرروه بحرية الأم وإن كان الأب عبداً، ولم يسر حكم كل واحد منهما إلى صاحبه.

مسألة

[٢٧٤]

[شهادة العبيد]

ومتما اتفق عليه الامامية إلّا من شدّ من جلتهم وسنتكلم عليه: القول بأنّ شهادة العبيد لساداتهم إذا كان العبيد عدولاً مقبولة، وتقبل أيضاً على غيرهم ولهم، ولا تقبل على ساداتهم وإن كانوا عدولاً. وقد روي عن أنس موافقة الامامية في قبول شهادة العبيد العدول، وهو قول الليث وأحمد بن حنبل وداود وأبي ثور^(١). وروي عن الشعبي أنّه قال: تقبل فيما قلّ من الحقوق ولا تقبل فيما كثر^(٢). دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة، ولا اعتبار بمن شدّ أخيراً عنها، وظواهر آيات الشهادة في الكتاب مثل قوله تعالى: «وأشهدوا ذوي عدل منكم»^(٣)، وهو عام في العبيد إذا كانوا عدولاً وغيرهم.

(١) الشرح الكبير: ج ١٢ ص ٦٥، المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٧٠، المحلى: ج ٩ ص ٤١٣، فتح الباري: ج ٥ ص ٢٦٧، صحيح البخاري: ج ٣ ص ٢٦٦، اختلاف الفقهاء: (للحروي): ص ٢٨٣، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٨٨.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٧١، الشرح الكبير: ج ١٢ ص ٦٥، فتح الباري: ج ٥ ص ٢٦٧، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٨٨.

(٣) سورة الطلاق: الآية ٢.

ولا يلتفت إلى ما يروى^(١) مما يخالف هذه الظواهر من الطرق الشيعة ولا الطرق العامة وإن كثرت؛ لأنها تقتضي الظن ولا تنتهي إلى العلم، وهذه الظواهر التي ذكرناها توجب العلم، ولا يرجع عنها بما يقتضي الظن، وهذه الطريقة هي التي يجب الرجوع إليها والتعويل عليها، وهي مزيلة لكل شعب في هذه المسألة.

ولو كنا ممن يثبت الأحكام بالاستدلالات لكان لنا أن نقول: إذا كان العبد العدل بلا خلاف تقبل شهادته على رسول الله (صلى الله عليه وآله) في روايته عنه، فلأن تقبل شهادته على غيره أولى.

وكان أبو علي بن الجنيد من جملة أصحابنا يمتنع من شهادة العبد وإن كان عدلاً، ولما تكلم على ظواهر الآيات في الكتاب التي تعم العبد والحر ادعى تخصيص الآيات بغير دليل، وزعم أن العبد من حيث لم يكن كفواً للحر في دمه وكان ناقصاً عنه في أحكامه لم يدخل تحت الظواهر^(٢).

وقال أيضاً: إن النساء قد يكن أقوى عدالة من الرجال ولم تكن شهادتهن مقبولة في كل ما يقبل فيه شهادة الرجال^(٣).

وهذا منه غلط فاحش؛ لأنه إذا ادعى أن الظواهر اختصت بمن تتساوى أحكامه في الأحرار كان عليه الدليل؛ لأنه ادعى ما يخالف الظواهر، ولا يجوز رجوعه في ذلك إلى أخبار الآحاد التي يروها؛ لأننا قد بينا ما في ذلك.

فأمّا النساء فغير داخلات في الظواهر التي ذكرناها مثل قوله تعالى: «ذوي عدل منكم»^(٤)، وقوله تعالى: «شهيدين من رجالكم»^(٥) فما أخرجنا النساء

(١) التهذيب: ج ٦ ص ٢٤٢-٢٤٩، الوسائل: ج ١٨ ص ٢٥٥ و ٢٧٧ و ٢٧٨.

(٢) المختلف: ص ٧٢٠.

(٣) المختلف: ص ٧٢١.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٤) سورة الطلاق: الآية ٢.

من هذه الظواهر لأنهن ما دخلن فيها، والعبيد العدول داخلون فيها بلا خلاف ويحتاج في إخراجهم إلى دليل.

مسألة

[٢٧٥]

[شهادة ولد الزنا]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن شهادة ولد الزنا لا تقبل وإن كان على ظاهر العدالة.

وقد روي موافقة الإمامية في الأقوال القديمة، فروى الساجي عن عمر بن عبد العزيز أنه قال: لا تقبل شهادة ولد الزنا^(١)، وروى الطبري والساجي عن عبد الله بن عمر مثل ذلك^(٢).

وحكى الطبري عن يحيى بن سعيد الأنصاري ومالك والليث بن سعد أن شهادته في الزنا لا تجوز، وقال مالك: ولا فيما أشبهه من الحدود^(٣).

دليلنا على ذلك: إجماع الطائفة عليه.

فإن قيل: أليس ظواهر الآيات التي احتججتم بها تقتضي قبول شهادة ولد الزنا إذا كان عدلاً، فكيف امتنعتم من قبول شهادته مع العدالة وهو داخل في ظواهر الآيات؟

قلنا: هذا موضع لطيف لابد من تحقيقه، وقد حققناه في مسألة أمليناها

(١) المصنف (لابن أبي شبة): ج ٤١٤/٥.

(٢) لم نعر عليه.

(٣) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ٢٣٠، المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٧٣، الشرح الكبير: ج ١٢ ص ٦٩، المحلى: ج ٩ ص ٤٣٠، الهداية على البداية: ج ٣ ص ١٢٥.

قديماً^(١) في الخبر^(٢) الذي يروى بأن ولد الزنا لا يدخل الجنة، وبسطنا القول فيها؛ لأن ولد الزنا لا يتعدى إليه ذنب من خلق من نطفته، وله حكم نفسه، فما المانع من أن يكون عدلاً مرضياً؟

والذي نقوله: إن طائفتنا مجمعة على أن ولد الزنا لا يكون نجيباً ولا مرضياً عند الله تعالى، ومعنى ذلك أن يكون الله تعالى قد علم فيمن خلق من نطفة زنا أن لا يختار هو الخير والصلاح، فإذا علمنا بدليل قاطع عدم نجابة ولد الزنا وعدالته - وشهد وهو مظهر للعدالة مع غيره - لم يلتفت إلى ظاهره المقتضي لظن العدالة به، ونحن قاطعون على خبث باطنه وقبح سريره فلا تقبل شهادته، لأنه عندنا غير عدل ولا مرضي.

فعلى هذا الوجه يجب أن يقع الاعتماد، دون ما تعلق به أبو علي بن الجنيد (رحمه الله)، لأنه قال: إذا كنا لا نقبل شهادة الزاني والزانية كان ردنا لشهادة من هو شر منها أولى، وروى عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال في ولد الزنا: إنه شر الثلاثة^(٣).

وهذا غير معتمد؛ لأن الخبر الذي رواه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً، ولا يرجع بمثله عن ظواهر الكتاب الموجبة للعلم. وإذا كان معنى قوله (صلى الله عليه وآله): إنه شر الثلاثة من حيث لم

(١) رسائل المرتضى: ج ٣ ص ١٣١-١٣٢.

(٢) سنن البيهقي: ج ١٠ ص ٥٨، كنز العمال: ج ٥ ص ٣٣٢ ح ١٣٠٨٩، بحار الأنوار: ج ٥ ص ٢٨٥ و ٢٨٧ ح ٤ و ٥ و ٩ و ١٠ و ١١ و ١٥.

(٣) المختلف: ص ٧١٨.

(٤) سنن البيهقي: ج ١٠ ص ٥٧ و ٥٨ و ٥٩، مسند أحمد: ج ٢ ص ٣١١، سنن أبي داود: ج ٤ ص ٢٩ ح ٣٩٦٣، كنز العمال: ج ٥ ص ٣٣٢ ح ١٣٠٨٨ و ١٣٠٩٠، ورويت بعض الروايات بهذا النص في كتب الشيعة انظر بحار الأنوار: ج ٥ ص ٢٨٥ ح ٥.

تقبل شهادته أبداً وقبلت شهادة الزانيين إذا تابا، فقد كان يجب على ابن الجنيد أن يبين من أي وجه لم تقبل شهادته على التأييد، وكيف كان أسوأ حالاً في هذا الحكم من الكافر الذي تقبل شهادته بعد التوبة من الكفر والرجوع إلى الإيمان، ويبين كيف لم تقبل شهادته مع إظهار العدالة والصلاح والنسك والعبادة، وأنه بذلك داخل في ظواهر آيات قبول الشهادة، وما شرع في ذلك ولا هتدى له، والوجه هو ما نبهنا عليه الموافق للقول بالعدل.

مسألة

[٢٧٦]

[شهادة الأعمى]

ومتما ظنّ انفراد الامامية به ولها فيه موافق: القول بأنّ شهادة الأعمى إذا كان عدلاً مقبولة على كلّ حال، ولا فرق بين أن يكون ماعلمه وشهد به كان قبل العمى أو بعده.

ووافق الامامية في ذلك مالك والليث، وقالوا: تجوز شهادة الأعمى على ماعلمه في حال العمى إذا عرف الصوت في الطلاق والإقرار ونحوهما، وإن شهد على زنا حدة للذف ولم تقبل شهادته^(١).

ووافق الامامية في قبول شهادة الأعمى أيضاً داود بن عليّ^(٢).

وقال أبو حنيفة ومحمد: لا تجوز شهادة الأعمى بحال، وهو قياس قول ابن

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٦١، الشرح الكبير: ج ١٢ ص ٦٧، المحلى: ج ٩ ص ٤٣٣، المبسوط (للسرخسي): ج ١٦ ص ١٢٩، فتح الباري: ج ٥ ص ٢٦٤، اختلاف الفقهاء (للطحاوي) ج ١ ص ١٨٩، أحكام القرآن (للجصاص): ج ١ ص ٤٩٨.

(٢) أحكام القرآن (للجصاص): ج ١ ص ٤٩٨، المبسوط (للسرخسي): ج ١٦ ص ١٢٩، المحلى: ج ٩ ص ٤٣٣.

شبرمة^(١).

وقال أبو يوسف وابن أبي ليلى والشافعي: ما علمه قبل العمى جاز شهادته به، وما علمه في حال العمى لم يجز أن يشهد به^(٢).

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: زائداً على إجماع الطائفة، ظواهر الكتاب التي تلونها واستدلنا بها على جواز شهادة العبيد وغيرهم؛ لأن الأعمى داخل في هذه الظواهر، ولا يمنع عماه من كونها متناولة له.

ومعول من خالفنا في هذه المسألة على أن الأعمى تشبّه عليه الأصوات، فلا يحصل له العلم اليقين، ولأنهم يظنون أن الإدراك بالسمع لا يحصل عنده من العلم الضروري ما يحصل عند الإدراك بالبصر.

وهذا غلط فاحش؛ لأن إشتباه الأصوات كإشتباه الصور والأشخاص، فلو منع الإشتباه في الأصوات من العلم الضروري لمنع في إدراك البصر، والإدراك بالسمع كالإدراك بالبصر؛ لأنهما طريقان إلى العلم الضروري للعاقل مع زوال اللبس، وقد يتعذر زوال اللبس بالسمع كما يتعذر ذلك بالإدراك بالبصر، ألا ترى أن الضرير يعرف زوجته ووالديه وأولاده ضرورة، وإن كان طريق معرفته إدراك السمع، ولا يدخل عليه شك في ذلك كله، ولو كان لاسبيل له إلى ذلك لم يحل له وطء امرأته؛ لتجويزه أن تكون غير من عقد عليها.

(١) فتح الباري: ج ٥ ص ٢٦٤، المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٦١، الشرح الكبير: ج ١٢ ص ٦٧، المحلى: ج ٩ ص ٤٣٣، المبسوط (للسرخسي): ج ١٦ ص ١٢١، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٨٨.

(٢) الشرح الكبير: ج ١٢ ص ٦٨، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٨٨، المحلى: ج ٩ ص ٤٣٣، المبسوط (للسرخسي): ج ١٦ ص ١٢٩، الهداية على البداية: ج ٣ ص ١٧١، المغني (لابن قدامة): ج ١٢ ص ٦٢.

وقد استدلت على ما ذكرناه أيضاً بأن أزواج النبي (صلى الله عليه وآله) كنّ يحدثن ويخاطبن من وراء حجاب مع فقد مشاهدتهن، وقد كانت الصحابة تروي عنهن الأخبار وتسند إليهن ما يروونه عن رسول الله (صلى الله عليه وآله).

واعتذار من يخالفنا في هذا الموضع بأن باب الخبر أوسع من باب الشهادة لا يغني شيئاً؛ لأنه لا يحل لأحد أن يخبر عن غيره على سبيل التعيين، لاسيما في رواية عن النبي (صلى الله عليه وعلى آله)، ويعول في ذلك على الظن دون اليقين، وإذا كانت الصحابة تروي عن الأزواج بأعيانهن ماسمعهن منهن من الأخبار، فذلك يدل على أنهم علموهن وميزوهن بالسمع.

فإن استدلت المخالف بقوله تعالى: «وما يستوي الأعمى والبصير»^(١).

فالجواب عنه أن الآية مجملة لم تتضمن ذكر ما لا يستويون فيه، وادعاء العموم فيما لم يذكر غير صحيح، وظواهر آيات الشهادة تتناول الأعمى كتناولها البصير إذا كان عدلاً، لأن قوله تعالى: «وأشهدوا ذوي عدل منكم»^(٢) «واستشهدوا شهيدين من رجالكم»^(٣) يدخل فيه الأعمى كدخول البصير.

مسألة

[٢٧٧]

[شهادة الصبيان]

ومما يظن انفراد الامامية به ولها فيه موافق: القول بقبول شهادة الصبيان

(١) سورة فاطر: الآية ١٩.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٢) سورة الطلاق: الآية ٢.

في الشجاج والجراح إذا كانوا يعقلون ما يشهدون به ويؤخذ بأول كلامهم ولا يؤخذ بآخره.

وقد وافق الامامية في ذلك عبدالله بن الزبير وعروة بن الزبير وعمر بن عبدالعزيز وابن أبي ليلى والزهرى ومالك وأبو الزناد^(١)، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يجيزوا شهادة الصبيان في شيء^(٢).

والمعتمد في هذه المسألة على إطباق الطائفة، وهو مشهور من مذهب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب^(٣) (عليه السلام)، وقد روى ذلك عنه الخاص والعام والشيعة وغير الشيعة، وهو موجود في كتب مخالفينا.

وروا كلهم أن أمير المؤمنين (عليه السلام) قضى في ستة غلمان وقعوا في الماء فغرق أحدهم، فشهد ثلاثة غلمان على غلامين أنها غرقا الغلام، وشهد الغلمان على الثلاثة أنهم غرقوه، فقضى (عليه السلام) بدية الغلام أخماساً، على الغلامين ثلاثة أخماس الدية لشهادة الثلاثة عليهما، وعلى الثلاثة بخمسي الدية لشهادة الغلامين عليهم^(٤).

وليس لأحد أن يقول: لو قبلت شهادة الصبيان في بعض الأمور لقبلت في جميعها كسائر العدول.

قلنا: غير ممتنع أن توجب المصلحة قبول شهادة الصبيان في موضع دون

(١) المحلى: ج ٩ ص ٤٢٠-٤٢١، المجموع: ج ٢٠ ص ٢٥١، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٨٩-١٩٠، أحكام القرآن (للجصاص): ج ١ ص ٤٩٦، المبسوط (للسرخسي): ج ١٦ ص ١٣٦، فتح الباري: ج ٥ ص ٢٧٧.

(٢) المدونة الكبرى: ج ٥ ص ١٥٤.

(٣) المحلى: ج ٩ ص ٤٢٠.

(٤) الفقيه: ج ٤ ص ١١٦ ح ٥٢٣٣، الكافي: ج ٧ ص ٢٨٤ ح ٦، التهذيب: ج ١٠ ص ٢٣٩ ح ٣، الإرشاد (للشيخ المفيد): ص ١١٨.

موضع، كما أنها أوجبت قبول شهادة النساء في بعض المواضع دون بعض، ولم يلزم أن تكون النساء في كل المواضع مقبولات الشهادات من حيث قبلت شهادتهن في بعضها.



مركز تحقيقات کاتب پوز علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کاپتویر علوم اسلامی

مَسَائِلُ الْمُحْدُوْدِ وَالْقَصِيصِ



مركز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مسائل الحدود والقصاص والديات

وما يتصل بذلك

مسألة

[٢٧٨]

[حد اللواط]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن حد اللوطي^(١) إذا أوقع الفعل فيما دون الدبر بين الفخذين مائة جلدة للفاعل والمفعول به إذا كانا معاً عاقلين بالغين، لا يراعى في جلدهما وجود الإحصان كما روعي في الزنا، فأما الإيلاج في الدبر فيجب فيه القتل من غير مراعاة أيضاً للإحصان فيه، والامام مخير في القتل بين السيف وضرب عنقه به، وبين أن يلقي جداراً يتلف نفسه بإلقائه، أو بأن يلقيه من جدار أو جبل على وجه تتلف معه نفسه بإلقائه، أو يرميه بالأحجار حتى يموت. وقد انفردت الامامية انفرداً صحيحاً ولا موافق لها في هذا، فإنه وإن روي عن مالك والليث بن سعد في المتلوطين أنهما يرجان أحصنا أو لم يحصنا^(٢)،

(١) في «ألف»: الواطي.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ١٦٠، الشرح الكبير: ج ١٠ ص ١٧٥، المحلى: ج ١١ ص ٣٨٢،

اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٥٨.

فهذه لعمرى موافقة للامامية من بعض الوجوه، ولم يفصلاً هذا التفصيل الذي شرحناه، وما أظنتهما يوجبان على من لم يكن فعله في نفس الدبر جلدًا ولا غيره. وقال أبو حنيفة في اللوطي: إنه يعزّر ولا يحد^(١).

وقال البتي وأبو يوسف ومحمد وابن حي والشافعي: إن اللواط بمنزلة الزنا، وراعوا فيه الإحصان الذي يراعونه في الزنا^(٢).

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد، وقد ظهر من مذهب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) القول بقتل اللوطي^(٣)، وفعله حجة.

ومما يذكر على سبيل المعارضة للمخالف أنهم كلهم يروون عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: من وجدتموه على عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول^(٤).

وقد روي أنه كان يذهب إليه مع أمير المؤمنين (عليه السلام) أبو بكر وابن عباس^(٥)، ولم يظهر خلاف عليهم هناك.

مرکز تحقیقات تطبیعی و علوم اسلامی

(١) الشرح الكبير: ج ١٠ ص ١٧٦، المبسوط (للسرخسي): ج ٩ ص ٧٧، المحلى: ج ١١ ص ٣٨٢، الهداية على البداية: ج ٢ ص ١٠٢، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٥٨.

(٢) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٥٨، المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ١٦١، الشرح الكبير: ج ١٠ ص ١٧٦، المبسوط (للسرخسي): ج ٩ ص ٧٧.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ١٦٠ و ١٦١، الشرح الكبير: ج ١٠ ص ١٧٥ و ١٧٦، المبسوط (للسرخسي): ج ٩ ص ٧٩، المحلى: ج ١١ ص ٣٨٠.

(٤) سنن الترمذي: ج ٤ ص ٥٧ ح ١٤٥٦، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٥٦، سنن الدارقطني: ج ٣ ص ١٢٤ ح ١٤٠، كنز العمال: ج ٥ ص ٣٣٨ ح ١٣١١٨، سنن البيهقي: ج ٨ ص ٢٣١، سنن أبي داود: ج ٤ ص ١٥٨ ح ٤٤٦٢.

(٥) الشرح الكبير: ج ١٠ ص ١٧٥ و ١٧٦، المبسوط (للسرخسي): ج ٩ ص ٧٨ و ٧٩، المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ١٦٠ و ١٦١، المحلى: ج ١١ ص ٣٨٠ و ٣٨١.

وربما قوي هذا المذهب بأن يقال: قد علمنا أن الحدود إنما وضعت في الشريعة للزجر عن فعل الفواحش والجنايات، فكل ما كان الفعل أفحش كان الزجر أقوى، ولا خلاف في أن اللواط أفحش من الزنا والكتاب ينطق بذلك، فيجب أن يكون الزجر عنه أقوى. وليس هذا بقياس لكنته ضرب من الاستدلال.

وربما قوي بأن اللواط أفحش من الزنا بأنه إصابة لفرج لا يستباح إصابته بحال، وليس كذلك الزنا.

وعذر أبي حنيفة كآته أوسع من عذر الشافعي وأبي يوسف ومحمد؛ لأن أبا حنيفة يدعي أنه لم يعين^(١) في الشريعة على دلالة تقتضي وجوب الحد على اللوطي، وكلما لاحد فيه من الجنايات ففيه التعزير، والشافعي ومن وافقه من أبي يوسف ومحمد يجرون اللواط مجرى الزنا في جميع الأحكام، فيألت شعري من أين لهم ذلك؟ وكيف حكموا فيه بحكم الزنا وإسم الزنا لا يتناوله في الشرع؟

فإن قالوا: إسم الزنا وإن لم يتناوله فإسم الفاحشة عام في اللواط والزنا. قلنا: إنما علق النبي (صلى الله عليه وآله) الأحكام المخصوصة بإسم الزنا، فما لم يقع عليه هذا الإسم المعين لم يتعلق به الأحكام، وإسم الفاحشة وإن عم اللواط فهو يعم الزنا والسرقة وكل القبائح، فيجب أن يجعل لجميع هذه الجنايات أحكام الزنا؛ لأن إسم الفاحشة يقع عليها، قال الله تعالى: «إنما حرم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن»^(٢)، وإنما أراد جميع القبائح والمعاصي.

(١) في «ألف»: وهامش المعتمدة: يعثر.

(٢) سورة الأعراف: الآية ٣٣.

مسألة

[٢٧٩]

[حد السحق]

ومما انفردت به الامامية: القول بأن البيّنة إذا قامت على امرأتين بالسحق جلدت كلّ واحدة منها مائة جلدة مع فقد الإحصان ووجوده، فإن قامت البيّنة عليهما بتكرير هذا الفعل وإصرارهما عليه كان للامام قتلها كما يفعل باللوطي. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يوجبوا شيئاً مما أوجبناه^(١).
 دليلنا: ما تقدّم من إجماع الطائفة فلا خلاف بينهم في ذلك، وأيضاً فلا خلاف في أنّ هذا الفعل فاحش قويّ الحظر^(٢) يجري مجرى اللواط، وكلّ شيء كان أزرع عنه فهو أولى، وثبوت الحدّ فيه أزرع عنه وأدعى إلى الامتناع منه.
 وإنما يرجع مخالفونا في نفي الحدّ عن هذا الموضع إلى الرأي والاجتهاد، وقد بيّنا أنه لا رجوع إلى مثلها في الشريعة، وإنما الرجوع إلى النصّ والتوقيف.

مسألة
 مركز تحقيق العلوم الإسلاميّة
 [٢٨٠]

[حكم إتيان البهيمه]

ومما ظنّ انفرد الامامية به: القول بأن من نكح بهيمة وجب عليه التعزير بما هو دون الحدّ في الزنا وتغريم ثمن البهيمه لصاحبها. وقد روي عن الأوزاعي إيجاب الحدّ على من أتى البهيمه^(٣)، وقال باقي الفقهاء: لا حدّ على من أتى البهيمه ولا تعزير^(٤).

(١) المجموع: ج ٢٠ ص ٢٨.

(٢) في «الف» و«ب»: الخطر.

(٣) لم نعر عليه.

(٤) المصنّف: ج ٧ ص ٣٦٦.

والمعتمد في ذلك على إجماع الطائفة.

ويمكن أن يعارضوا بما يروونه عن عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): من وجدتموه على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة^(١)، وإذا كان هذا موجوداً في رواياتهم فقد انضم إلى ما ترويه الشيعة^(٢) وهو كثير.

مسألة

[٢٨١]

[لوزنا أولاً بميت]

ومتى انفردت به الإمامية: القول بأن من نكح امرأة ميتة أو تلوط بغلام ميت فإن حكمه في العقوبة والحد حكم من فعل ذلك بالحي. ولسنا نعرف موافقاً من باقي الفقهاء للإمامية في ذلك، وإن كانوا غخطين لفاعله ومبدعين له، إلا أنه ما عرفنا أنهم يوجبون عليه من الحد ما يوجبون على فاعل ذلك بالحي^(٣). والحجة لنا: بعد إجماع الطائفة، أن هذا فعل فيه شناعة وبشاعة في الشريعة وتمثيل بالأموات، وكلما زجر عنه وباعد عن فعله فهو أولى.

(١) سنن البيهقي: ج ٨ ص ٢٣٣، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٥٦ ح ١٤٥٥، كنز العمال: ج ٥ ص ٣٣٨ ح ١٣١٢١، مسند أحمد: ج ١ ص ٢٦٩، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٥٦ ح ٢٥٦٤، سنن أبي داود: ج ٤ ص ١٥٩ ح ٤٤٦٤.

(٢) الكافي: ج ٧ ص ٢٠٤، الفقيه: ج ٤ ص ٤٧، التهذيب: ج ١٠ ص ٦٠، الاستبصار: ج ٤ ص ٢٢٢.

(٣) المجموع: ج ٢٠ ص ٣٠.

مسألة

[٢٨٢]

[في الاستمناء]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن من استمنى بيده وجب عليه أن يضرب بالدرّة على يده الضرب الشديد حتى تحمرّ. ولم يعرف باقي الفقهاء ذلك^(١).
والحجة لنا: ماتقدّم ذكره في المسألة التي تقدّمت هذه المسألة.

مسألة

[٢٨٣]

[في القيادة]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن من قامت عليه البيّنة بالجمع بين النساء والرجال أو الرجال والغلمان للفجور وجب أن يجلد خمساً وسبعين جلدة ويحلق رأسه ويشهر في البلد الذي يفعل فيه ذلك، وتجلد المرأة إذا جمعت بين الفاجرين لكتّنها لا يحلق رأسها ولا تشهر. ولم يعرف باقي الفقهاء ذلك ولا سمعناه عنهم ولا منهم.

والحجة لنا فيه: إجماع الطائفة، وأنّ ذلك أزجر وأدعى إلى مجانبة هذا الفعل القبيح الشنيع.

* * *

(١) المجموع: ج ٢٠ ص ٣١.

مسألة

[٢٨٤]

[حكم الزاني المحصن]

ومما ظنّ انفراد الامامية به وأهل الظاهر يوافقونهم فيه: القول بأنه يجمع على الزاني المحصن بين الجلد والرجم، يبدأ بالجلد ويثني بالرجم. وداود مع أهل الظاهر يوافقهم على ذلك^(١)، وخالف باقي الفقهاء، وقالوا: لا يجتمع الجلد والرجم بل يقتصر في المحصن على الرجم^(٢). دليلنا: إجماع الطائفة.

وأيضاً لا خلاف في استحقاق المحصن الرجم، وإنما الخلاف في استحقاقه الجلد، والذي يدلّ على استحقاقه إتياء قوله تعالى: «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة»^(٣)، والمحصن يدخل تحت هذا الاسم، فيجب أن يكون مستحقاً للجلد، وكأنه تعالى قال: اجلدوهما لأجل زناهما، وإذا كان الزنا علة في استحقاق الجلد وجب في المحصن كما وجب في غيره، واستحقاقه الرجم غير مناف لاستحقاقه الجلد؛ لأن اجتماع الاستحقاقين لا يتنافى.

وليس يمكنهم أن يدعوا دخول الجلد في الرجم كما يدعون دخول المسح في الغسل؛ لأن من المفهوم أنه متميز منه وغير داخل فيه. فإن قالوا: هذه الآية محمولة على الأبكار قلنا: هذا تخصيص بغير دليل.

فإن عولوا في تخصيصه على ما رَوَوْه عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه

(١) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٤٦٩، المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ١٢٤، الشرح الكبير: ج ١٠ ص ١٥٧.

(٢) المجموع: ج ٢٠ ص ٧.

(٣) سورة النور: الآية ٢.

قال: فإن اعترفت فارجموها^(١)، ولم يذكر الجلد.

قلنا: هذا أولاً: خبر واحد غاية حاله إذا سلم من كل قدح أن يوجب الظن، وأخبار الآحاد لا تخص بها ظواهر الكتاب الموجبة للعلم.

وإذا سلمناه فليس فيه أكثر من خلق الخبر من ذكر الجلد، وذلك لا يسقط وجوبه، ألا ترى أنهم كلهم يدفعون استدلال من استدل على أن الشهادة على النكاح ليست بواجبة بأن يقول: إن الله تعالى ذكر النكاح في مواضع من الكتاب ولم يذكر الشهادة ولا شرطها، بأن يقولوا: عدم ذكر الشهادة في آيات النكاح لا يدل على أنها ليست بواجبة، وماسبيل المحتج بذلك إلا كسبيل من قال: إن الوضوء ليس بواجب لأن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها^(٢)، ولم يذكر الوضوء ولم يشرطه هاهنا، ولم يدل نفي اشتراطه على نفي وجوبه.

فإن احتج المخالف بما رواه قتادة عن سمرة عن الحسن بن محمد أن جابراً قال: كنت فيمن رجم ماعزاً ولم يجلده رسول الله (صلى الله عليه وآله)^(٣). فالجواب عن ذلك أن هذا خبر واحد لا يخص به ظواهر الكتاب الموجبة للعلم. وقد طعن في هذا الخبر؛ بأن قتادة دلسه وقال: عن سمرة، ولم يقل: حدثني.

وبعد فإن هذه شهادة بنفي ولا يتعلق إلا بعلمه، كأنه قال: لم أعلم رسول الله (صلى الله عليه وآله) جلده، وفقد علمه بذلك لا يدل على أنه لم

(١) صحيح البخاري: ج ٨ ص ٢٠٨، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٣٩ ح ١٤٣٣، سنن البيهقي: ج ٨ ص ٢١٩، كنز العمال: ج ٥ ص ٣٣٤ ح ١٣١٠٢، وفي الجميع: فإن اعترفت فارجمها.

(٢) سنن الترمذي: ج ١ ص ٣٣٤ ح ١٧٧، سنن ابن ماجه: ج ١ ص ٢٢٨ ح ٦٩٨.

(٣) كنز العمال: ج ٥ ص ٤٣٨ ح ١٣٥٤٤، المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ١٢٥، الشرح الكبير: ج ١٠

يكن، وغير ممتنع أن يجلد من حيث لا يعلم.

وظاهر الخبر أن جابراً عني بقوله: كنت فيمن رجم ماعزاً ولم يجلد رسول الله (صلى الله عليه وعلى آله)، إنما أراد لم يجلد في المجلس الذي رجم فيه؛ لأنه قال: كنت فيمن رجم ولم يجلد النبي (صلى الله عليه وآله)، ولو كان قصده إلى نفي الجلد على كل حال لم يكن لقوله: كنت فيمن رجم معنى، ألا ترى أن رجلاً لو قال: ما أكل عمرو الطعام وهو يريد منذ ثلاثة أيام لم يجز أن يقوي قوله بأنني كنت معه طول البارحة فلم يطعم، وإنما يحسن هذا القول منه إذا كان يريد نفي أكله مدة ملازمته له.

وقد قيل: إن غاية ما في الخبر أن ظاهره يقتضي أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) ما باشر جلده بنفسه، وذلك لا يدل على أنه لم يأمر غيره بجلده. والقول في الخبر الذي يرويه نافع عن ابن عمر أن النبي (صلى الله عليه وآله) رجم اليهوديين ولم يُجلد^(١) يجري مجرى الكلام في هذا الخبر. على أن هذا الخبر الذي يرووه معارض بما يروونه هم عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: الشيب بالشيب جلد مائة والرجم^(٢)، وهذا يعارض رواياتهم ويسقط الرجوع عن ظاهر الكتاب بها، وإذا كان هذا موجوداً في رواياتهم فما ترويه الشيعة^(٣) من ذلك لا يحصى كثرة من اجتماع الجلد والرجم.

(١) سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٥٤ ح ٢٥٥٦، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٤٣ ح ٤٣٦، مسند أحمد ج ٢ ص ٧.
(٢) سنن البيهقي: ج ٨ ص ٢١٠، كنز العمال: ج ٥ ص ٤٢٧ ح ١٣٥٠٩، سنن أبي داود: ج ٤ ص ١٤٤ ح ٤٤١٥، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٤١ ح ١٤٣٤، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٥٢ ح ٢٥٥٠، سنن الدارمي: ج ٢ ص ١٨١، مسند أحمد: ج ٣ ص ٤٧٦.
(٣) التهذيب: ج ١٠ ص ٤ وه ٧ ح ١٢ و ١٣ و ١٤ و ١٦ و ٢٠، الاستبصار: ج ٤ ص ٢٠٠ و ٢٠١ و ٢٠٣ ح ٣ و ٤ و ٧ و ١٢، الوسائل: ج ١٨ ص ٣٤٨ و ٣٤٩ ح ٧ و ٨ و ٩ و ١٥.

مسألة

[٢٨٥]

[تكرار الزنا]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن الحر البكر إذا زنا فجلد، ثم عاد فجلد، ثم عاد الثالثة فجلد، أنه إن عاد الرابعة قتله الامام، والعبد يقتل في الثامنة. وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يقولوا بشي منه^(١).

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وأيضاً فقد علمنا أن إيجاب القتل على من عاود إلى الرابعة أزجر وأدعى إلى تجنب ذلك، وما هو أزجر عن القبائح فهو أولى.

ولأننا أيضاً قد علمنا أن معاود الزنا بعد الجلد لا تكون حاله في الجرأة على الله تعالى والتجاسر على معصيته حاله في الأولى والثانية، بل لابد من أن يكون كالمتهاون المستصغر للمعاصي، فمن المحال أن يكون عقابه عقاب الأول؛ لفرق ما بينهما من فحش الذنب وعظمه وتأكده.

فإن قالوا: لو استحق البكر القتل في الرابعة للحق بالبكر بالثيب.

قلنا: الفرق بينها أن المحصن يقتل في الأولى، ومن ليس بمحصن يقتل في الرابعة.

فإن عولوا على ما يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: لا يحل دم امرئ مسلم إلا بكفر بعد إيمان أو زنا بعد إحسان أو قتل النفس التي حرم الله^(٢). والمعاود للزنا في الرابعة ليس بواحد منهم.

قلنا: هذا خبر واحد لا يوجب علماً وعملاً ولا تثبت بمثله الأحكام،

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ١٩٧.

(٢) سنن البيهقي: ج ٨ ص ١٩ و ١٩٤، مسند احمد: ج ١ ص ٦١، كنز العمال: ج ١ ص ٩٢ ح ٣٨١، ٣٩٩، سنن الدارمي: ج ٢ ص ١٧١ مع اختلاف سير.

ويعارضه من الأخبار^(١) المتضمنة للقتل في الرابعة ما هو أولى منه وأؤكد، وقد يستحق القتل في الشريعة جماعة لم يدخلوا تحت لفظ هذا الخبر، فغير ممتنع مثل ذلك فيمن ذكرناه.

مسألة

[٢٨٦]

[تكرار شرب الخمر]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن شارب الخمر المحدود في الأولى والثانية يقتل في الثالثة. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يوجبوا عليه قتلاً في معاودة شرب الخمر على وجه من الوجوه^(٢).
والطريقة في نصرة هذه المسألة هي الطريقة في نصرة التي قبلها بلا فصل، فلا معنى لتكرار ذلك.

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

مسألة

[٢٨٧]

[حد شارب الفقاع]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن شارب الفقاع يحّد حدّ شارب الخمر وتجري أحكامهما مجرى واحداً. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(٣).
والحجة لنا: بعد إجماع الطائفة، أنه قد ثبت تحريم شرب الفقاع بما دللنا

(١) الكافي: ج ٧ ص ١٩١ ح ١، التهذيب: ج ١٠ ص ٢٧ و ٣٧ ح ٨٦ و ١٢٩، الاستبصار: ج ٤ ص ٢١٢

ح ١، الوسائل: ج ١٨ ص ٣٨٧ ح ١.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ١٩٧.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ٣٢٦-٣٢٧ و ٣٤١.

عليه في هذا الكتاب^(١)، وكلّ من حرّمه أوجب فيه حدّ الخمر، والتفرقة بين الأمرين خلاف إجماع الأمة.

مسألة

[٢٨٨]

[معنى الاحصان]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأنّ الإحصان الموجب في الزاني الرجم هو أن تكون له زوجة أو ملك يمين يتمكن من وطئها متى شاء من غير حائل عن ذلك بغيبة أو مرض منها أو حبس دونه، سواء كانت الزوجة حرة أو أمة مملّية أو ذمّية؛ لأنّ هذه الصفات إذا ثبتت فهو مستغن بالحلال عن الحرام. ونكاح المتعة عندنا لا يحصن على أصحّ الأقوال؛ لأنّه غير دائم ومعلّق بأوقات محدّودات. وفرّقوا بين الغيبة والحيض، لأنّ الحيض لا يمتدّ وربّما امتدّت الغيبة، ولأنّه قد يتمتّع من الحائض بما دون موضع الحيض وليس كذلك الغائبة. وقد خالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه: الإحصان أن يكونا حرّين مسلمين بالغين قد جامعها وهما بالغان^(٢).

^١ وروى عن أبي يوسف أنّ المسلم يحصن النصرانية ولا تحصنه^(٣)، وروى عنه أيضاً أنّ النصراني إذا دخل بامرأته النصرانية ثمّ أسلماً أنّها محصنان بذلك الدخول^(٤).

(١) في ص ٣٤٨.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ١٢٨ و ١٣٠، الشرح الكبير: ج ١٠ ص ١٦١، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٤٧٠، المجموع: ج ٢٠ ص ١٦، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٣٩.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج ٩ ص ٤١، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٣٩.

(٤) المصدر السابق.

وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف قال: قال ابن أبي ليلى: إذا زنا اليهودي والنصراني بعدما أحصنا فعليهما الرجم^(١)، قال أبو يوسف: وبه نأخذ^(٢).

وقال مالك: تحصن الأمة الحر ويحصن العبد الأمة^(٣) الحرّة ولا تحصن الحرّة العبد، وتحصن اليهوديّة والنصرانيّة المسلم، وتحصن الصبيّة الرجل، وتحصن المجنونة العاقل، ولا يحصن الصبي المرأة، ولا يحصن العبد الأمة إذا جامعها في حال الرقّ ثمّ أعتق لم يكونا محصنين بذلك الجماع حتّى يجامعها بعد العتق^(٤). وقال مالك: إذا تزوّجت الحرّة خصيّة وهي لا تعلم أنّه خصيّ فوطئها ثمّ علمت أنّه خصيّ، فلها أن تختار فراقه ولا يكون ذلك الوطء إحصاناً^(٥). وقال الثوري: لا يحصن بالنصرانيّة ولا المملوك^(٦) ^(٧).

وقال الأوزاعي: في العبد تحته حرّة: إذا زنا فعليه الرجم، فإذا كانت تحته أمة فأعتق ثمّ زنا فليس عليه الرجم حتّى ينكح غيرها. وقال في الجارية التي لم تحض: إنّها تحصن الرجل، والغلام الذي لم يحتلم لا يحصن المرأة، ولو تزوّج امرأة فإذا هي أخته من الرضاة فهذا إحصان^(٨).

(١) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٣٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) ساقط من «ألف» و«ب».

(٤) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٤٧٠، المجموع: ج ٢٠ ص ١٥، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٣٩.

(٥) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٣٩.

(٦) الشرح الكبير: ج ١٠ ص ١٦٢، المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ١٢٩، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٣٩.

(٧) في «ألف» و«ب»: ولا اليهودية ولا المملوك.

(٨) المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ١٢٧، الشرح الكبير: ج ١٠ ص ١٦٠، المحلى: ج ١١ ص ٢٣٩، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٣٩ و ١٤٠.

وقال الحسن بن حي: لا يكون محصناً بالكافرة ولا الأمة ولا يحصن إلا بالحرّة المسلمة، وتحصن المشتركة بالمسلم، ويحصن المشركان كلّ واحد منهما لصاحبه^(١).

وقال الليث في الزوجين المملوكين: لا يكونان محصنين حتّى يدخل بها بعد عتقهما، فإن تزوّج امرأة في عدتها فوطئها ثمّ فرق بينهما فهذا إحصان. وقال: في النصرانيّين: لا يكونان محصنين حتّى يدخل بها بعد إسلامهما^(٢).

وقال الشافعي: إذا دخل بامرأته وهما كافران فهذا إحصان^(٣).

دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة، أنّ الإحصان إسم شرعي تحته حكم شرعي بغير شبهة، ولا خلاف في أنّ الحرّ المسلم إذا كان عنده زوجة كذلك يتمكّن من وطئها بغير مانع عنه فإنّه محصن، وادّعى من خالفنا الإحصان في مواضع أخر خالفناهم فيها، فعليهم الدلالة الشرعيّة على ذلك، وإنّما يرجعون فيه إلى الآراء والظنون، ومثل ذلك لا تثبت الأحكام الشرعيّة. فإن قالوا: أيضاً أنتم تدعون ثبوت حكم الإحصان في موضع الخلاف، مثل إحصان المملوكة والذميّة.

قلنا: دليلنا على حقوق هذا الحكم في تلك المواضع التي فيها الخلاف هو إجماع الطائفة المبني على العلم اليقين دون الظنّ، فكأنّ موضع الوفاق لنا عليه دليل إجماع الطائفة مضافاً إلى إجماع الأمة، والمواضع التي يدّعي مخالفنا ثبوت الإحصان فيها ونحن ننفيه دليلنا على نفيه أنّه حكم شرعي، ولا دليل شرعي

(١) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٤٠.

(٢) فتح الباري: ج ١٢ ص ١١٨، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٤٠.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ١ ص ١٢٩، الشرح الكبير: ج ١٠ ص ١٦٢، المبسوط (للسرخسي): ج ٩ ص ٣٩، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٤٧٠، المجموع: ج ٢ ص ١٦، الهداية شرح البداية: ج ٢ ص ٩٨، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٤٠.

يقتضي ثبوته، وما ندعي ثبوت الإحصان فيه ويخالفوننا في ثبوته نرجع^(١) إلى دليل إجماع الطائفة.

مسألة

[٢٨٩]

[الزنا بذات محرم]

ومما انفردت به الإمامية: أن من زنى بذات محرم ضربت عنقه محصناً كان أو غير محصن، ومن عقد على واحدة منهم وهو عارف برحمه منها فوطئها استحق ضرب العنق، وحكمه حكم الواطئ لمن بغير عقد.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة والثوري فيمن عقد على ذات محرم ووطئ: إنه لا يحد ويعزر^(٢).

وقال أبو يوسف ومحمد: يحد إذا علم بتحريمها عليه^(٣).

وقال مالك: يحد ولا يلحق نسب الولد به وإن لم تعلم هي بذلك، فإن كانت هي قد علمت وهو لم يعلم ألحق به الولد وأقيم عليه الحد^(٤).

وقال ابن شبرمة: من أقر أنه تزوج امرأة في عدتها وهو يعلم أنها محرمة

(١) في «الف» و«ب»: في ثبوته.

(٢) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٥٣، المغني (لابن قدامة): ج ١ ص ١٥٢، الشرح الكبير:

ج ١٠ ص ١٨٦، المبسوط (للسرخسي): ج ٩ ص ٨٥، المحلى: ج ١١ ص ٢٥٣، الهداية على البداية:

ج ٢ ص ١٠٢.

(٣) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٥١، المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ١٥٢، الشرح الكبير:

ج ١٠ ص ١٨٦، المبسوط (للسرخسي): ج ٩ ص ٨٥، المحلى: ج ١١ ص ٢٥٣، الهداية على البداية:

ج ٢ ص ١٠٢.

(٤) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج ١ ص ١٥٣.

ضربته مادون الحدة، وكذلك المتمتع^(١).

وقال الأوزاعي في الذي يتزوج بالمجوسية والخامسة والأختين: إن كان جاهلاً ضرب مائة وألحق به الولد، وإن كان متعمداً رجم ولا يلحق به الولد^(٢). وقال الحسن بن حي فيمن تزوج امرأة في العدة وهو لا يعلم أنها لا تحل له أو ذات محرم منه: أقيم عليه الحدة إذا وطئ، وهو قول الشافعي^(٣). قال الشافعي: وإن ادعى الجهالة بأن لها زوجاً أو أنها في عدة حلف ودرئ عنه الحدة^(٤).

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة، ولأن تغليظ الحدة أزرع عن الفعل المحدود عليه.

ومما يمكن أن يعارض به ما هو موجود في رواياتهم عن ابن عباس عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: من وقع على ذات رحم له فاقتلوه^(٥)، ولم يفرق بين أن يقع عليها بنكاح أو غيره.

ولا يجوز أن يحمل هذا الخبر على أن المراد به أنه إذا وقع عليها وهو معتقد لإباحة الفعل؛ لأن الخبر عام وتخصيصه يحتاج إلى دليل؛ ولأن النبي (صلى الله عليه وآله) اختص ذوات المحارم، والأجانب فيما ذكره كذوات المحارم؛ لأن من وقع على أجنبية محرمة واعتقد إباحة وقوعه عليها كان بذلك كافراً على كل حال.

ومما يوجد في رواياتهم حديث البراء في رجل تزوج امرأة أبيه، قال أبو بردة: فأمرني النبي (صلى الله عليه وآله) أن أقتله^(٦).

(١) اختلاف الفقهاء: ج ١ ص ١٥٣. (٢) و(٣) و(٤) المصدر السابق.

(٥) سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٥٦ ح ٢٥٦٤، مسند أحمد: ج ١ ص ٣٠٠، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٦٢ ح ١٤٦٢، سنن البيهقي: ج ٨ ص ٢٣٤ و ٢٣٧، كنز العمال: ج ٥ ص ٣٣٩ ح ١٣١٢٢ و ١٣١٢٥.

(٦) كنز العمال: ج ١٦ ص ٥١٦ و ٥١٧ ح ٥٥٦٩٧ و ٥٥٦٩٨ و ٥٥٧٠٣، مسند أحمد: ج ٤ ص ٢٩٢، سنن

وقول أبي حنيفة: إن الحدود تسقط بالشبهات، وإنه إن عقد على ذات محرم مع العلم بحالها كان هذا عقداً بشبهة^(١)، طريف؛ لأنه لاشبهة في هذا العقد إذا فرضنا أنه عالم بأنها ذات محرم؛ لأن الحد إنما يبطل بشبهة ترجع إلى الفاعل وهو اعتقاده بإباحة الوطء، أو لشبهة تعود إلى المفعول به وهو أن يكون في الموطوءة ملك أو شبهة ملك، أو لشبهة في الفعل بأن يختلف في إباحته، ولم يوجد أحد هذه الأمور هاهنا.

فإذا قال: هاهنا شبهة عقد. قيل: العقد لم يباح الوطء ولم يزل الحكم عن تحرمة، فلا يكون شبهة في سقوط الحد.

مسألة

[٢٩٠]

[الوزن الذمي بمسلمة]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن الذمي إذا زنى بالمسلمة ضربت عنقه وأقيم على المسلمة الحد، إن كانت محصنة جلدت ثم رجعت، وإن كانت غير محصنة جلدت مائة جلدة. ولم نعرف موافقاً من باقي الفقهاء في ذلك^(٢).

والوجه في صحة قولنا: زائد على إجماع الطائفة، أن هذا الفعل من الذمي خرق للذمة وامتهان للإسلام وجراً على أهله، ولا خلاف أن من خرق الذمة كان مباح الدم.

فإن قيل: كيف يقتل من لم يكن قاتلاً؟

أبي داود: ج ٤ ص ١٥٧ ح ٤٤٥٧، سنن الدارمي: ج ٢ ص ١٥٣، سنن ابن مساجة: ج ٢ ص ٨٦٩ ح ٢٦٠٧.

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ١٥٢، الشرح الكبير: ج ١٠ ص ١٨٦.

(٢) المجموع: ج ٢٠ ص ١٩.

قلنا: كما نقتله مع الإحصان وليس بقاتل، ويقتل المرتد وليس بقاتل. وبعد فإذا جاز أن يغلظ في الشريعة حكم الزنا في المحصن حتى يلحق بأخذ النفس، فما المنكر من أن يغلظ أيضاً زنا الذمي بالمسلمة حتى يلحق بوجوب تناول النفس.

مسألة

[٢٩١]

[لوزنا بامرأة اكراها]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن من غصب امرأة على نفسها ووطئها مكرهاً لها ضربت عنقه محصناً كان أو غير محصن. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١).

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وأيضاً إن من المعلوم أن هذا الفعل أفحش وأشنع في الشريعة وأغلظ من الزنا مع التراضي، فيجب أن يكون الحد فيه أغلظ وأزجر.

مسألة

[٢٩٢]

[حكم من زنا بجارية أبيه أو ابنه]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن من زنا بجارية أبيه جلد الحد، وإن زنا الأب بجارية ابنه أو بنته لم يجلد الحد، لكنه يعزّر بحسب ما يراه السلطان. ولم يعرف باقي الفقهاء ذلك^(٢).

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ١٥٩.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ١٥٦-١٥٧.

والوجه في صحة قولنا: زائداً على إجماع الطائفة، أنه غير ممتنع أن تكون حرمة الأبوة وما عظمه الله تعالى من شأنها يقتضي إسقاط الحد في هذا الموضع، كما أسقطنا الحد في قتل الرجل لابنه، وإذا كانت المصلحة لا يمتنع أن تقتضي ما ذكرناه، وأجمعت الطائفة عليه وفي إجماعها الحجة، وظهرت الروايات فيها به، وجب العمل عليه.

مسألة

[٢٩٣]

[حد السارق]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن السارق يجب قطع يده من أصول الأصابع وتبقى له الراحة والإبهام، وفي الرجل يُقطع من صدر القدم ويبقى له العقب.

ونخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا كلهم إلى أن قطع اليد من الرسغ، والرجل من المفصل من غير تبقيّة قدم^(١)، وذهب الخوارج إلى أن القطع من المرفق^(٢)، وروي عنهم أنه من أصل الكتف^(٣).

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردد، أن الله تعالى أمر بقطع اليد السارق بظاهر الكتاب^(٤)، وإسم اليد يقع على هذا العضو من أوله إلى آخره ويتناول كل بعض منه، ألا ترى أنهم يسمّون من عالج شيئاً بأصابعه أنه فعل

(١) المجموع: ج ٢٠ ص ٩٧.

(٢) لم نعر عليه.

(٣) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٢ ص ٤٢١.

(٤) سورة المائدة: الآية ٣٨.

شيئاً بيده، قال الله تعالى: «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم»^(١)، كما يقولون فيمن عالج شيئاً براحتة: إنه مسّه بيده، وآية الطهارة^(٢) تتضمن التسمية باليد إلى المرافق.

فإذا وقع إسم اليد على هذه المواضع كلّها، وأمر الله تعالى بقطع يد السارق، ولم ينضمّ إلى ذلك بيان مقطوع عليه في موضع القطع، وجب الاقتصار على أقلّ ما يتناوله الاسم؛ لأنّ القطع والإتلاف محظور عقلاً، فإذا أمر الله تعالى به ولا بيان وجب الاقتصار على أقلّ ما يتناوله الاسم، وأقلّ ما يتناوله الاسم ممّا وقع الخلاف فيه هو ما ذهبت الإمامية إليه.

فإن قيل: هذا يقتضي أن يقتصر على قطع أطراف الأصابع، ولا يوجب أن يقطع من أصولها.

قلنا: الظاهر يقتضي ذلك، والإجماع منع منه. فإن احتج المخالف بما يروونه من أن النبي (صلّى الله عليه وآله) قطع من الكوع^(٣).

قلنا: هذا [خبر واحد]^(٤) ما ثبت على وجه يوجب اليقين، وإنما هو من أخبار الآحاد. ويعارضه ما روينا^(٥) ممّا يتضمن خلاف ذلك، وقد روى الناس كلّهم أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) قطع من الموضع الذي ذكرناه^(٦)، ولم نعرف له مخالفاً في الحال ولا منازعاً له.

(١) سورة البقرة: الآية ٧٩ (٢) سورة المائدة: الآية ٦.

(٣) سنن البيهقي: ج ٨ ص ٢٧٠.

(٤) ساقط من «الف» و«ب».

(٥) الكافي: ج ٧ ص ٢٢٢، الفقيه: ج ٤ ص ٦٤ ح ٥١١٥، التهذيب: ج ١٠ ص ١٠٢ و ١٠٣ ح ١٥ و ١٦ و ١٧، الوسائل: ج ١٨ ص ٤٨٩.

(٦) كنز العمال: ج ٥ ص ٥٢٢ ح ١٣٩٢٣ و ١٣٩٢٥، المحلى: ج ١١ ص ٣٥٧، تفسير العياشي: ج ١ ص ٣١٨ ح ١٠٣، الوسائل: ج ١٨ ص ٤٩١ ح ٦.

مسألة

[٢٩٤]

[تكرار السرقة]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن من سرق ما يبلغ نصاب القطع من حرز قطعت يمينه من الموضع الذي ذكرناه، فإن سرق ثانية قطعت رجله اليسرى، فإن سرق ثالثة بعد قطع رجله اليسرى خلد في الحبس إلى أن يموت أو يرى الامام رأيه، فإن سرق في الحبس من حرز ما هو نصاب القطع ضربت عنقه.

وليس لأحد من باقي الفقهاء هذا التفصيل؛ لأن الشافعي يقول: إذا سرق ثانية قطعت رجله اليسرى، وإذا سرق ثالثة قطعت يده اليسرى^(١).

وأبو حنيفة يذهب إلى أن رجله اليسرى تقطع في الثانية، وفي الثالثة يحبس^(٢). فكأن أبا حنيفة قد ساوانا في إيجابه في الثالثة الحبس دون القطع، إلا أنه يخالفنا في إيجاب القتل عليه متى سرق بعد ذلك. وقوله أقرب إلى أقوالنا على كل حال، وانفردنا بالترقيب الذي رتبناه ظاهر.

ومتما يمكن أن يعارضوا به أن قتل السارق موجود في رواياتهم؛ لأنهم يروون عن جابر أن النبي (صلى الله عليه وآله) قتل السارق في الخامسة^(٣).

وقد روى مخالفونا في كتبهم أن عثمان بن عفان وعبد الله بن عمر بن

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ٢٧١، الشرح الكبير: ج ١٠ ص ٢٩٤، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٤٨٩،

المجموع: ج ٢٠ ص ١٠٣، الهداية على البداية: ج ٢ ص ١٢٦.

(٢) الهداية على البداية: ج ٢ ص ١٢٦.

(٣) سنن أبي داود: ج ٤ ص ١٤٢ ح ٤٤١٠، سنن البيهقي: ج ٨ ص ٢٧٢، جامع الاصول (لابن الاثير):

ج ٤ ص ٣٢٢ ح ١٨٩٠، سنن الدارقطني: ج ٣ ص ١٨٠ ح ٢٨٩.

عبد العزيز قتلوا سارقاً بعدما قطعت أطرافه^(١).
وقد روى من يخالفنا في قتل السارق إذا تكررت سرقاته أخباراً^(٢) معروفة،
فكيف ينكرون علينا ما هو موجود في رواياتهم؟ ومن يتأول تلك الأخبار على
أنه يجوز أن يكون القتل فيها للقود لا للسرقة، تارك للظاهر بعيد التأويل،
والظاهر يقضي عليه ويبطل قوله.

مسألة

[٢٩٥]

[لو اشترك جماعة في السرقة]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأنه إذا اشترك نفسان أو جماعة في سرقة
ما يبلغ النصاب من حرز قطع جميعهم. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(٣).
دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد، وأيضاً قوله تعالى:
«والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»^(٤)، والظاهر يقتضي أن القطع إنما وجب
بالسرقة المخصوصة، وكل واحد من الجماعة يستحق هذا الاسم، فيجب أن
يستحق القطع.

(١) المغني (لابن قدامة): ج ١٠ ص ٢٧١، الشرح الكبير: ج ١٠ ص ٢٩٤.
(٢) سنن البيهقي: ج ٨ ص ٢٧٢، سنن أبي داود: ج ٤ ص ١٤٢ ح ٤٤١٠، جامع الأصول (لابن الأثير):
ج ٤ ص ٣٢٢ ح ١٨٩٠ و ١٨٩١، كنز العمال: ج ٥ ص ٣٨٣ و ٥٣٨ و ٥٥٥ ح ١٣٨٦١ و ١٣٩٣٤.
(٣) المجموع: ج ٢٠ ص ٨٣.
(٤) سورة المائدة: الآية ٣٨.

مسألة

[٢٩٦]

[لوضرب امرأة فالقت حملها]

ومما انفردت به الامامية: القول بأن من ضرب امرأة فالقت نطفة كان عليه ديته عشرون ديناراً، فإن ألقت علقه فأربعون ديناراً، فإن ألقت مضغة فستون ديناراً، فإن ألقت عظماً مكتسباً لحماً فثمانون ديناراً، فإن ألقت جنيناً لم ينفخ فيه الروح فمائة دينار. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك، ولا يعرفون الترتيب الذي ذكرناه^(١).

دليلنا على صحة ذلك: إجماع الطائفة، وأنه غير ممتنع أن تتعلق المصلحة بما ذكرناه، فإن الأحكام تابعة للمصالح. وإن امتنعوا من جواز تعلق المصلحة بالترتيب الذي رتبناه، طولبوا بالدليل على امتناعهم، فإنهم لا يجدونه. وإذا أقروا بجواز تعلق المصلحة به - فلا بد من ذلك - قلنا: إذا أجمعت الطائفة على هذه الأحكام وانتشرت في رواياتها وأحاديثها^(٢) وجب القول بها، وعلى أقل الأحوال سقط التعجب الشديد منكم والشناعة، وإنكم تكثرون العجب من أقوالنا هذه، ولا وجه يقتضيه إلا الهوى.

مسألة

[٢٩٧]

[لوأفزع رجلاً في حال الجماع]

ومما انفردت به الامامية: القول بأن من أفزع رجلاً وهو مخالط لزوجته حتى

(١) المجموع: ج ١٩ ص ٥٧.

(٢) الكافي: ج ٧ ص ٣٤٢، الفقيه: ج ٤ ص ٧٥ ح ١، التهذيب: ج ١٠ ص ٢٨١ و ٢٨٢ و ٢٨٣ و ٢٨٥ ح ٢

و ٣ و ٤ و ٥ و ٩، الإرشاد (للشيخ المفيد): ص ١١٩، الوسائل: ج ١٩ ص ٢٣٧.

عزل الماء عنها لأجل إفزاعه إتياء فعلية عشردية الجنين. وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، ولم يرضوا بالخلاف حتى عجبوا منه وشتعوا به .
والطريقة التي ذكرناها في المسألة المتقدمة لهذه بلا فصل هي حجة في المسألتين، ومزيلة للتعجب منها.

مسألة

[٢٩٨]

[لو اشترك جماعة في القتل]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن الاثنين أو ما زاد عليها من العدد إذا قتلوا واحداً فإن أولياء الدم يختارون بين أمور ثلاثة: أحدها: أن يقتلوا القاتلين كلهم ويؤدوا فضل ما بين ديانتهم ودية المقتول إلى أولياء المقتولين ، والأمر الثاني: أن يتخيروا واحداً منهم فيقتلوه ويؤدي المستبقون دية إلى أولياء صاحبهم بحساب أقساطهم من الدية، فإن اختار أولياء المقتول أخذ الدية كانت على القاتلين بحسب عددهم.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك وإن اختلفت أقوالهم، فقال معاذ بن جبل وابن الزبير وداود بن علي: إن الجماعة لا تقتل بواحد ولا الاثنان بواحد^(١). وقال باقي الفقهاء من أبي حنيفة وأصحابه والشافعي ومن عداهم: إن الجماعة إذا اشتركت في القتل قتلت بالواحد^(٢)، غير أنهم لم يذهبوا إلى

(١) المجموع: ج ١٨ ص ٣٦٩، المغني (لابن قدامة): ج ٩ ص ٣٦٦، الشرح الكبير: ج ٩ ص ٣٣٤، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٤٣٢.

(٢) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٤٣٢، الشرح الكبير: ج ٩ ص ٣٣٤، المجموع: ج ١٨ ص ٣٦٩، المغني (لابن قدامة): ج ٩ ص ٣٦٦.

ماذهبت الامامية إليه من تحمل دية من زاد على الواحد ودفعها إلى أولياء المقتولين، وهذا موضع الانفراد.

والذي يدل على صحة ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة؛ ولأن ما ذكرناه أشبه بالعدل، لأن الجماعة إنما أتلفت نفساً واحدة، فكيف تؤخذ النفوس الكثيرة بالنفس الواحدة؟ وإذا اتبعنا في قتل الجميع بالواحد الروايات^(١) المتظاهرة الواردة بذلك، فلا بد فيما ذكرته الامامية من الرجوع بالدية.

وكلامنا في هذه المسألة مع من أنكر قتل الجماعة بواحد من دوايد بن علي ومن وافقه من معاذ^(٢) وابن الزبير، ومع باقي الفقهاء الذين ذهبوا إلى قتل الجماعة بواحد من غير أن يلتزم دية لورثة المقتولين.

والذي يدل على الفصل الأول: زائداً على إجماع الطائفة، قوله تعالى: «ولكم في القصاص حياة»^(٣)، ومعنى هذا أن القاتل إذا علم أنه إن قتل قُتل كُف عن القتل، وكان ذلك أزجر له عنه، وكان داعياً إلى حياته وحياة من هم بقتله، فلو أسقطنا القود في حال الاشتراك سقط هذا المعنى المقصود بالآية، وكان من أراد قتل غيره من غير أن يقتل به شارك غيره في قتله فسقط القود عنها. ومما يمكن معارضة من ذهب إلى هذا المذهب به ما يروونه ويوجد في كتبهم في خبر أبي شريح الكعبي من قوله (عليه السلام): فمن قتل بعده قتيلاً فأهله بين خيارين^(٤)، إن أحبوا قتلوا وإن أحبوا أخذوا الدية^(٥) ولفظة «من» يدخل تحتها

(١) الكافي: ج ٧ ص ٢٨٣، الفقيه: ج ٤ ص ١١١ و ١١٥ و ١١٦ ح ٥٢١٧ و ٥٢٣٠ و ٥٢٣٢، التهذيب:

ج ١٠ ص ٢١٧ و ٢١٨ ح ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥، الاستبصار: ج ٤ ص ٢٨١، الوسائل: ج ١٩ ص ٢٩.

(٢) في «ألف» و«ب»: معاذ بن جبل.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٧٩.

(٤) في «ألف» وهامش المعتمدة: خيرتين.

(٥) سنن الدارقطني: ج ٣ ص ٩٦ ح ٥٥، سنن البيهقي: ج ٨ ص ٥٢، مسند أحمد: ج ٦ ص ٣٨٥، سنن أبي

داود: ج ٤ ص ١٧٢ ح ٤٥٠٤، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٢١ ح ١٤٠٦.

الواحد والجماعة دخولاً واحداً.

ويمكن أن يستدل أيضاً على من خالف في قتل الجماعة بواحد بقوله تعالى: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»^(١)، والقاتلون إذا كانوا جماعة فكلهم معتد، فيجب أن يعاملوا بمثل ما عاملوا به القتل. فإن قالوا: الله تعالى يقول: «النفس بالنفس»^(٢) و«الحرب بالحرب»^(٣)، وهذا ينفي أن يؤخذ نفسان بنفس وحران بحر.

قلنا: المراد بالنفس والحرها هنا الجنس لا العدد، فكأنه تعالى قال: إن جنس النفوس يؤخذ بجنس النفوس، وكذلك جنس الأحرار، والواحد والجماعة يدخلون في ذلك.

فإن قيل: إذا اشتركت الجماعة في القتل فليس كل واحد منهم قاتلاً، وليس يجوز أن يقتل من ليس بقاتل.

قلنا: كل واحد من الجماعة قاتل في حال الاشتراك ويطلق عليه هذا الاسم، فكيف ظننتم أنا لا نطلق أن كل واحد قاتل؟ فإذا قالوا: فالقاتل لابد له من مقتول، فكيف تقولون في الجماعة؟

قلنا: مقتول الجماعة واحد وإن كان القتلة جماعة، وكل واحد من القتالين هو القاتل للنفس التي قتلها القاتل الآخر، ويجري ذلك مجرى جماعة حملوا جسماً فكل واحد منهم حامل، ومحمول الجماعة واحد وهو الجسم، وكذلك مقتول الجماعة المشتركين في القتل واحد، وإن كان فعل أحدهم غير فعل صاحبه، كما كان حمل كل واحد من حاملي الجسم غير حمل صاحبه وفعله غير فعله وإن

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

(٢) سورة المائدة: الآية ٤٥.

(٣) سورة البقرة: ١٧٨.

كان المحمول واحداً.

وبيان هذه الجملة: أنّ القتل إذا كان -على ما ذكرناه في مواضع كثيرة من كلامنا- هو نقض البنية التي لا تبقى الحياة مع نقضها، وكان نقض هذه البنية قد يفعله الواحد منا منفرداً، وقد يشترك الجماعة في نقض بنية الحياة، فيكونون كلّهم ناقضين لها ومبطلين الحياة، وهذا هو معنى القتل، فثبت أنّه قد وجد من كلّ واحد من الجماعة معنى القتل وحقيقته، فيجب أن يسمى قاتلاً.

ووجدت لبعض من نصر هذا المذهب -أعني القول بجواز قتل الجماعة بالواحد- كلاماً سأل فيه نفسه فقال: إذا كان كلّ واحد من الجماعة قاتلاً فينبغي أن يكون كلّ واحد منهم قاتلاً لنفس غير النفس التي قتلها صاحبه. وأجاب عن هذا الكلام بأن قال: كلّ واحد من الجماعة قاتل لكنه ليس بقاتل نفس، كما أنّ الجماعة إذا أكلت رغيفاً فكلّ واحد منهم آكل لكن ليس بآكل رغيف^(١).

وهذا غلط من هذا القائل؛ لأنّ كلّ واحد من الجماعة إذا اشتركوا في القتل قاتل كما قال، فلا بدّ أن يكون قاتل نفس، فكيف يكون قاتلاً وماقتل نفساً؟ غير أنّ النفس التي قتلها واحد من الجماعة هي النفس التي قتلها شركاؤه، فالنفس واحدة والقتل مختلف كما قلناه في الجسم المحمول.

وليس كذلك الرغيف؛ لأنّ الجماعة إذا أكلت رغيفاً فكلّهم آكل، وليس كلّ واحد منهم آكل رغيف، وإنّما أكلت الجماعة الرغيف وكلّ واحد منهم إنّما أكل بعضه؛ لأنّ الرغيف يتبعض والنفس لا تتبعض، كما أنّ حمل الجسم الثقيل لا يتبعض، فما يحمله كلّ واحد من الجماعة هو الذي يحمله الآخر، وكذلك يجب أن يكون من قتله واحد من الجماعة إذا اشتركوا في القتل

(١) لم نعثر عليه.

هو الذي قتله كل واحد منهم.

وتحقيق هذا الموضع ليس من عمل الفقهاء، ولا مما يهتدون إليه لفقد علمهم بأصوله، فلا يجب أن يتعاطوه فيفتضحوا.

فإن قيل: قد ثبت أن الجماعة إذا اشتركوا في سرقة نصاب لم يلزم كل واحد منهم قطع، وإن كان كل واحد منهم إذا انفرد بسرقة لزمه القطع، فأَي فرق بين ذلك وبين القتل مع الاشتراك؟

قلنا: الذي نذهب إليه وإن خالفنا فيه الجماعة أنه إذا اشترك نفسان في سرقة شيء من حرز وكان قيمة المسروق ربع دينار فصاعداً فإنه يجب عليهما القطع معاً، فقد سَوَّينا بين القتل والقطع، وإنما ينبغي أن يسأل عن الفرق بين الأمرين من فرق بينهما.

فإن قالوا: لما لم يجب على كل واحد من الجماعة إذا اشتركوا في قتل الخطأ دية كاملة لم يجب عليهم قصاص كامل.

قلنا: الدية تتبع قصص فيمكن تقسيطها عليهم، والقصاص لا يتبع قصص.

فأما الكلام على من شاركنا من الفقهاء في قتل الجماعة بالواحد وانفرادنا عنه بذلك الترتيب الذي زعمناه، فهو أننا نقول: هذه الجماعة إنما قتلت نفساً واحدة وإن اشتركوا في قتلها، وإذا أخذت الأنفس الكثيرة بتلك النفس على ماورد به الشرع فلا بد مما ذكرناه من رد الدية على أولياء المقتولين، حتى تخلص نفس واحدة بنفس واحدة، ويسلم مع ذلك جواز قتل الجماعة بواحدة. فإن قالوا: نرى من مذهبكم هذا عجيباً؛ لأنكم توجبون قتل الجماعة بالواحد، وتذهبون إلى أن هذا الحق مستحق لا محالة، وإذا كان قتلاً مستحقاً كيف يجوز أن يؤخذ بإزائه دية؟ أو ليس قتل الواحد بالواحد لما كان مستحقاً لم يكن فيه دية تعود على أحد؟

قلنا: هذا القتل وإن كان مستحقاً بمعنى أنه يحسن من ولي الدم أن يطالب

به، فغير ممتنع أن يكون الشرط في حسنه ما ذكرناه من إعطاء الدية، وأن تكون المصلحة اقتضت الترتيب الذي ذكرناه، فوجوه المصالح غير مضبوطة ولا محدودة.

والزجر والردع عن قتل الجماعة للواحد على سبيل الاشتراك ثابت؛ لأنه لا فرق في زجر الجماعة عن الاشتراك في قتل الواحد بين أن يقتل به ولادية راجعة على أحد، وبين أن يقتل به مع رجوع الدية على الوجه الذي ذكرناه؛ لأنه متى علم أنه متى قُتل قُتل واستحق القتل مع الانفراد والاشتراك كان ذلك أزجر له عن القتل.

فإن احتج من نفى قتل الجماعة بالواحد بما يروونه عن جوير عن الضحاك أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: لا يقتل اثنان بواحد^(١).

وهذا الخبر إذا سلم من كل قبح وتضعيف، لا يرجع بمثله عن الأدلة الموجبة للعلم، وقد ضعفه أهل النقل وطعنوا على رواته، مع أن الضحاك روى عن النبي (صلى الله عليه وآله) مرسلًا. وقد تأوله قوم على أن المراد به أنه لا يقتل اثنان بواحد إذا كان أحدهما خاطئًا.

ومما يقوي المذهب الذي اختصصنا به أنه لا خلاف في أن الواحد إذا قتل جماعة لم يكافئ دمه دماءهم حتى يكتفي بقتله عن جماعتهم، بل يقتل بواحد منهم وتجب الدية للباقيين، فيجب في الجماعة إذا قتلت واحداً مثل هذا الاعتبار، حتى يكونوا متى قتلوا به عاد على أولياء الباقيين^(٢) الدية المأخوذة من قاتل الجماعة بالواحد؛ لأن دم الواحد لا يكافئ دم الجماعة ولا ينوب عنها، فكذلك يجب في دم الجماعة والواحد.

(١) الحاوي: ج ١٢/ ٢٧.

(٢) في «ألف» و«ب»: المقتولين.

مسألة

[٢٩٩]

[قتل المرأة]

ومتما انفردت به الإمامية: أن الرجل إذا قتل المرأة عمداً واختار أولياؤها الدية كان على القاتل أن يؤذيها إليهم وهي نصف دية الرجل، فإن اختار الأولياء القود وقتل الرجل بها كان لهم ذلك على أن يؤدوا إلى ورثة الرجل المقتول نصف الدية، ولا يجوز لهم أن يقتلوه إلا على هذا الشرط. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يوجبوا على من قتل الرجل بالمرأة شيئاً من الدية^(١).

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد؛ ولأن نفس المرأة لا تساوي نفس الرجل بل هي على النصف منها، فيجب إذا أخذت النفس الكاملة بالناقصة أن يرده فضل ما بينهما.

مركز تحقيق كتاب توتير علوم إسلامي

مسألة

[٣٠٠]

[تعاون الجماعة في القتل]

ومتما انفردت به الإمامية: القول بأن الثلاثة إذا قتل أحدهم وأمسك الآخر وكان الثالث عيناً لهم حتى فرغوا، أنه يقتل القاتل ويحبس الممسك أبداً حتى يموت وتكمل عين الناظر لهم. وقد روي عن ربيعة الرأي أنه يقتل القاتل ويحبس الممسك حتى يموت^(٢)، وهذه موافقة للإمامية.

(١) المجموع: ج ١٨ ص ٣٥٤.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٩ ص ٤٧٧، الشرح الكبير: ج ٩ ص ٣٤٣، المجموع: ج ١٨ ص ٣٨٣ و ٣٨٤.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه فيمن أمسك رجلاً حتى قتله آخر: إن القود على القاتل دون الممسك ويعزر الممسك .
 وقال ابن وهب: عن مالك إذا أمر عبده أن يقتل رجلاً وقتله، فإن كان العبد أعجمياً قُتل السيد، وإن كان غير أعجمي قتل العبد^(٢).
 وقال ابن القاسم: عن مالك في الممسك للرجل حتى يقتله غيره أن عليها جميعاً القصاص؛ لأن الماسك قد أراد قتله، وقال الليث بمثل قول مالك^(٣).
 وقال الليث: فإن أمسكه ليضربه فقتله قتل القاتل وعوقب الآخر.
 وقال الليث: لو أمر غلامه أن يقتل رجلاً فقتله قتلاً جميعاً به^(٤).
 وحكى المزني عن الشافعي أنه يقتل الذابح دون الممسك، كما يجلد^(٥) الزاني دون الممسك^(٦).
 دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد، وأيضاً فإننا نرجع في الترتيب الذي ذكرناه إلى نص وتوقيف، ومخالفتنا يرجع إلى ظن ورأي وحسبان، وكيف يجوز أن يقتل الممسك وليس بقاتل؟
 ومما يمكن أن يعارضوا به ما رَووه وهو موجود في كتبهم أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال فيمن قتل غيره وأمسك الآخر: إنه يقتل القاتل ويصبر

(١) الشرح الكبير: ج ٩ ص ٣٤٤، المجموع: ج ١٨ ص ٣٨٣، المحلى: ج ١٠ ص ٥١٢، المغني (لابن قدامة): ج ٩ ص ٤٧٨.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) المحلى: ج ١٠ ص ٥١٢ الشرح الكبير: ج ٩ ص ٣٤٤، المجموع: ج ١٨ ص ٣٨٣ و ٣٨٤، المغني (لابن قدامة): ج ٩ ص ٤٧٧.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) في «ألف» و«ب»: يحد.

(٦) المغني (لابن قدامة): ج ٩ ص ٤٧٨، الشرح الكبير: ج ٩ ص ٣٤٤، المحلى: ج ١٠ ص ٥١٢.

الصابر^(١)، قال أبو عبيد القاسم بن سلام: معناه يحبس المسك؛ لأن الصبر في اللغة: الحبس^(٢).

فإن احتجوا بما يروونه عن عمر بن الخطاب أنه قتل تسعة بواحد ثم قال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم^(٣)، أي: تعاون، والإمساك معاونة للقتل لا محالة، فينبغي أن يستحق به القتل.

قلنا: هذا خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً، ولا يرجع بمثله عن الأدلة الموجبة للعلم. ومعنى التمالؤ في الخبر هو المشاركة في القتل والتعاون عليه، وإذا كان المسك ليس بشريك في القتل فلا يجوز أن يستحق القتل.

فإن قيل: المسك والذابح تعاونوا على القتل فلزمهما القود، كما لو جرحاه جميعاً فمات.

قلنا: المسك غير معاون على القتل ولا شريك فيه، وإنما هو ممكن من الفعل، والتمكين لا يتعلق به حكم الفعل الممكن منه، ألا ترى أن من أمسك امرأة حتى زنى بها غيره لا يلزمه حكم الزنا الذي هو الحد.

على أن الجارحين لو انفرد كل واحد منهما بالفعل لزمهما^(٤) القود وكذلك إذا شارك، والمسك لو انفرد بالإمساك لم يلزمه القود فلم يلزم مع المشاركة.

فإن قيل: قد اتفقنا على أن المحرم إذا أمسك صيداً فقتله آخر أن الضمان يلزم كل واحد منهما، فأبي فرق بين ذلك وبين إمساك الآدمي للقتل؟

قلنا: إنما لزمه ضمان الصيد بالإمساك لأن الصيد مضمون باليد، ألا ترى أنه لو أمسكه فمات في يده لزمه ضمانه، وبالإمساك قد حصلت له عليه يد،

(١) كز العمال: ج ١٥ ص ١٠ ح ٣٩٨٣٩، سنن البيهقي: ج ٨ ص ٥١، سنن الدارقطني: ج ٣ ص ١٤٠.

(٢) سنن البيهقي: ج ٨ ص ٥١.

(٣) سنن الدارقطني: ج ٣ ص ٢٠٢ ح ٣٦٠، الموطأ: ج ٢ ص ٨٧١ ح ١٣، سنن البيهقي: ج ٨ ص ٤٠.

(٤) في «ب»: لزمهم.

والآدمي لا يضمن باليد؛ لأنه لو أمسكه حتى مات في يده لم يلزمه ضمانه، كذلك إذا أمسكه فقتله آخر.

مسألة

[٣٠١]

[الوقطع رأس الميت]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن من قطع رأس ميت فعليه مائة دينار لبیت المال. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١).

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتكرر.

فإذا قيل: كيف يلزمه دية وغرامة وهو ما أتلّف عضواً لحى؟

قلنا: لا يمتنع أن يلزمه ذلك على سبيل العقوبة؛ لأنه قد مثل بالميت بقطع رأسه فاستحق العقوبة بلا خلاف، فغير ممتنع أن تكون هذه الغرامة من حيث كانت مؤلة له، وتآلمه يجري مجرى العقوبة ومن جملتها.

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

مسألة

[٣٠٢]

[المعتاد لقتل أهل الذمة]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن من كان معتاداً لقتل أهل الذمة مدمناً لذلك، فللسلطان أن يقتله بمن قتل منهم إذا اختار ذلك وليّ الدم، ويلزم أولياء الدم فضل ما بين دية المسلم والذمي. وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعرفوه^(٢).

(١) لم نعر عليه.

(٢) لم نعر عليه.

دليلنا على صحته: الإجماع المتردد؛ ولأنّ وليّ الدم للذمي إذا اختار قتل المسلم فقد أخذ نفساً كاملة بنفس ناقصة، فلا بدّ من أداء الفضل بين القيمتين كما قلناه في المرأة والرجل.

فإن قيل: فأنت تمنعون أن يقتل المسلم بالكافر وقد أجزتموه هاهنا. قلنا: نحن نمنع من ذلك فيمن لم يكن معتاداً للقتل، فأما المعتاد له والمصرّ عليه فغير ممتنع أن يختلف حكمه، وأن يستحقّ مالا يستحقّه من لم يكن لذلك معتاداً.

مسألة

[٣٠٣]

[لوادعى قتل شخص عمداً وادعى آخر قتله خطأ]

ومّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من وجد مقتولاً فجاء رجلان، فقال أحدهما: أنا قتلتُه عمداً، وقال الآخر: أنا قتلتُه خطأ، أنّ أولياء المقتول محيرون بين الأخذ للمقرّ بالعمد وبين الأخذ للمقرّ بالخطأ، وليس لهم أن يقتلوهما جميعاً، ولا أن يلزموهما جميعاً البدية. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١). والذي يدلّ على صحّة ما قلناه: الطريقة المتكرّرة، ولأنّنا نسند ما نذهب إليه في هذه المسألة إلى نصّ وتوقيف، ويرجع المخالف لنا إلى الظنّ والحسبان.

مسألة

[٣٠٤]

[لواعترف بقتل شخص عمداً ودفعه آخر عن اعترافه]

ومّا انفردت به الامامية: القول بأنّه إذا وجد مقتول فجاء رجل فاعترف

(١) لم نعرّ عليه.

بقتله عمداً، ثم جاء آخر فتحقق بقتله ودفع الأول عن اعترافه، ولم تقم بيّنة على أحدهما، أن القتل يدراً عنها معاً ودية هذا المقتول تكون من بيت المال. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(١).

وطريقتنا في نصرة هذه المسألة: هي الطريقة في نصرة المسألة التي قبلها بلا فصل.

مسألة

[٣٠٥]

[دية ولد الزنا]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأن دية ولد الزنا ثمانمائة درهم. وخالف باقي الفقهاء في ذلك^(٢).

والحجة لنا: بعد الإجماع المتردد؛ أننا قد بينا أن من مذهب هذه الطائفة أن ولد الزنا لا يكون قط طاهراً ولا مؤمناً بإيثاره واختياره وإن أظهر الإيمان، وهم على ذلك قاطعون وبه عاملون، وإذا كانت هذه صورته عندهم فيجب أن تكون دية الكفار من أهل الذمة؛ للحوقه في الباطن بهم.

فإن قيل: كيف يجوز أن يقطع على مكلف أنه من أهل النار وفي ذلك منافاة للتكليف؟ وولد الزنا إذا علم أنه مخلوق من نطفة الزاني فقد قطع على أنه من أهل النار، فكيف يصح تكليفه؟

قلنا: لا سبيل لأحد إلى القطع على أنه مخلوق من نطفة الزنا؛ لأنه يجوز أن يكون هناك عقد أو شبهة عقد أو أمر يخرج به من أن يكون زانياً، فلا يقطع

(١) لم نعث عليه.

(٢) المجموع: ج ١٩ ص ٤٠ و ٥٢-٥١.

أحد على أنه على الحقيقة ولد الزنا، فأما غيره فإنه إذا علم أن أمه وقع عليها هذا الواطئ^(١) من غير عقد ولا ملك يمين ولا شبهة، فالظاهر في الولد أنه ولد الزنا، والدية معمول فيها على ظاهر الأمور دون باطنها.

مسألة

[٣٠٦]

[دية أهل الكتاب والمجوس]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن دية أهل الكتاب والمجوس الذكر منهم ثمانمائة درهم والأنثى أربعمائة درهم.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه وعثمان البتي والثوري والحسن بن حي وداود: إن دية الكافر مثل دية المسلم، اليهودي والنصراني والمجوسي والمعاهد والذمي سواء^(٢).

وقال مالك: دية أهل الكتاب على النصف من دية المسلم ودية المجوسي ثمانمائة درهم، وديات نسائهم على النصف من ذلك^(٣).

وقال الشافعي: دية اليهودي والنصراني ثلث الدية، ودية المجوسي ثمانمائة درهم^(٤)، والمرأة على النصف. وهذه موافقة من مالك والشافعي للإمامية في

(١) في «ألف» و«ب»: الوطء.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٩ ص ٥٢٧، الشرح الكبير: ج ٩ ص ٥٢١، المجموع: ج ١٩ ص ٥٣، المحلى: ج ١٠ ص ٣٤٨، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٤٤٧، الهداية على البداية: ج ٤ ص ١٧٨، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٢٦.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج ٢٦ ص ٨٤، المجموع: ج ١٩ ص ٥٢ و٥٣، المغني (لابن قدامة): ج ٩ ص ٥٢٧ و٥٣٠، الشرح الكبير: ج ٩ ص ٥٢١ و٥٢٣، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٤٤٧، الهداية على البداية: ج ٤ ص ١٧٨.

(٤) الشرح الكبير: ج ٩ ص ٥٢٣، المغني (لابن قدامة): ج ٩ ص ٥٣٠، المبسوط (للسرخسي): ج ٢٦ ص ٨٤، الهداية على البداية: ج ٤ ص ١٧٨، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٤٤٧.

المجوسي خاصة، وإنما انفردوا بغير ذلك .

وحكي عن أحمد بن حنبل أنه ذهب إلى أن المسلم إذا قتل يهودياً أو نصرانياً خطأ لزمه نصف الدية، وإن قتله عمداً لزمه كمال الدية^(١).

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد، وأنه قد ثبت أن المؤمن لا يقتل بالكافر، وكل من قال من الأمة بأن المؤمن لا يقتل بالكافر قال بأن ديته دون ديته وإن اختلفوا في المبلغ، فإذا ثبت أن ديته ناقصة عن دية المسلم، فالكلام بيننا في مبلغ هذا النقصان وبين من وافقنا في جملة النقصان وإن خالف في التفصيل، وإذا كنا نرجع في أن النقصان على ما ذكرناه إلى طريق يوجب العلم، فقولنا أولى ممن عول في هذا النقصان على ما يوجب الظن من قياس أو خبر واحد.

وإن احتج المخالف بقوله تعالى: «ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله»^(٢)، ثم قال: «وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله»^(٣)، وظاهر الكلام يقتضي أن الدية واحدة.

قلنا: لا شبهة في أن ظاهر الكلام لا يقتضي التساوي في مبلغ الدية، وإنما يقتضي التساوي في وجوب الدية على سبيل الجملة، ودية الذمي عندنا وإن نقصت عن دية المسلم تسمى في الشريعة دية، ألا ترى أنه غير ممتنع أن يقول القائل: من قتل مسلماً فعليه دية ومن قتل مسلمة فعليه دية، وإن اختلفت الديتان في المبلغ إذا تساويا في كونها ديتين.

ومما يمكن أن يحتج به لصحة ما ذهب به: أن الأصل في العقول براءة الذمة من الدية وسائر الحقوق، وقد ثبت أننا إذا ألزمنا المسلم في قتل اليهودي

(١) المجموع: ج ١٩ ص ٥٣، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٢٦.

(٢) و(٣) سورة النساء: الآية ٩٢.

ثمانمائة درهم فقد ألزمناه ما لاشك في لزومه، وما زاد على ذلك من ثلث أو نصف أو مساواة لدية المسلم هو بغير يقين مع الخلاف، فيجب أن يثبت ما ذكرناه من المبلغ لأنه اليقين دون ما عداه.

فإن احتجوا بما رواه عمرو بن حزم عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: في النفس مائة من الابل^(١)، وهذا يقتضي أن يكون ذلك في كل نفس. قلنا: هذا خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً، ولا يجوز أن يرجع به عما ذكرناه من الأدلة الموجبة للعلم. وهو أيضاً معارض بأخبار نرويه كثيرة عن النبي (صلى الله عليه وآله) يتضمن بعضها^(٢) أن الدية النصف وبعضها^(٣) أن الدية الثلث، فإذا تعارضت الأخبار سقطت.

على أن ظاهر هذا الخبر يقتضي أن المرأة مساوية للرجل في الدية، وقد خالفنا بينهما بالدليل، وكذلك الذمي عندنا.

مسألة
مركز تحقيق كتب علوم إسلامي
[٣٠٧]

[لو قتل الذمي مسلماً]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن الذمي إذا قتل مسلماً عمداً دفع الذمي إلى أولياء المقتول، فإن اختاروا قتله تولى السلطان ذلك منه، وإن اختاروا استرقاقه كان رقاً لهم، وإن كان له مال فهو لهم كما يكون مال العبد

(١) الموطأ: ج ٢ ص ٨٤٩ ح ١، سنن البيهقي: ج ٨ ص ٧٣.

(٢) سنن البيهقي: ج ٨ ص ١٠١، مسند أحمد: ج ٢ ص ١٨٣ و ٢٢٤، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٨٣ ح ٢٦٤٤، كز العمال: ج ١٥ ص ٥٣ و ٥٤ و ٥٧ ح ٥٦ و ٤٠٠٦٠ و ٤٠٠٧٢ و ٤٠٠٧٣، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٢٥ ح ١٤١٣.

(٣) كز العمال: ج ١٥ ص ١٤٠ ح ٤٠٤٢٨، سنن البيهقي: ج ٨ ص ١٠١.

لمولاه. وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعرفوا شيئاً منه^(١).
 دليلنا على ما ذهبنا إليه: الإجماع المتقدم، وأيضاً أن قتل الذمي للمسلم
 غليظ شديد قد هتك به حرمة الذمة، فلا يجوز أن يكون عقوبته كعقوبة من لم
 ينته إلى ذلك، وإذا كان لابد من التغليظ في جزائه فغير منكر أن ينتهي التغليظ
 إلى الحد الذي ذكرناه إذا تظاهرت^(٢) به الرواية وأجمعت الطائفة عليه.

مسألة

[٣٠٨]

[حكم الشجاج]

ومتما انفردت به الإمامية: القول بأن في الشجاج التي هي دون الموضحة،
 مثل الخارصة والدامية والباضعة والسمحاق، دية مقدرة، ففي الخارصة - وهي
 الخدش الذي يشق الجلد - بعير واحد، وفي الدامية - وهي التي تصل إلى اللحم
 ويسيل منها الدم - بعيران، وفي الباضعة - وهي التي تقطع اللحم وتزيد في
 الجناية على الدامية - ثلاثة أبعة، وفي السمحاق - وهي التي تقطع اللحم حتى
 تبلغ إلى الجلدة الرقيقة المتغشية للعظم - أربعة أبعة.
 وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه ومالك
 والأوزاعي والشافعي: ليس فيما دون الموضحة من الشجاج أرش مقدّر وإنما فيه
 حكومة^(٣).

(١) لم نعر عليه.

(٢) في «ألف» و«ب»: تظافرت.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج ٢٦ ص ٨٤ و ٨١، الهداية على البداية: ج ٤ ص ١٨٢، المغني (لابن قدامة):
 ج ٩ ص ٦٥٨، الشرح الكبير: ج ٩ ص ٦١٩.

وقال الحسن بن حي: في السمحاق أربع من الأبل^(١). وهذه موافقة للإمامية.

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد؛ ولأننا نرجع في هذه التقديرات إلى روايات وطرق للعلم، ويرجع المخالف إلى الرأي والظن.

مسألة

[٣٠٩]

[في لطمة الوجه]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن في لطمة الوجه إذا احمر موضعها ديناراً واحداً ونصفاً، فإن اخضر أو اسود ففيها ثلاثة دنائير، وأرشها في الجسد النصف من أرشها في الوجه بحساب ما ذكرناه. وما أعرف موافقاً من باقي الفقهاء في ذلك^(٢).

والوجه في نصرة هذه المسألة: ما تقدم في أمثالها.

(١) لم نعث عليه.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٩ ص ٦٦٥.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتاب الفرائض والمواریث والوصایا

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كتاب الفرائض والموارث والوصايا

وما يتعلق بذلك

إعلم أنّ المسائل التي تنفرد بها الامامية في هذا الباب يدور أكثرها ومعظمها على أصول نحن نبين الكلام فيها ونستوفيه، وهي الكلام في العصبية والعلول والرد، وإذا بان أنّ الحق في هذه الأصول معنا دون مخالفينا بنيت المسائل الكثيرة في الفرائض عليه، واستغنيينا عن التطويل بتعيين الكلام في المسائل مع رجوعهنّ إلى أصل واحد قد أحكمناه.

فصل في الكلام على العصبية

إعلم أنّ مخالفينا في هذا الباب يذهبون في ذلك إلى ما لم يقدّم به حجة من كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا إجماع، ويعولون في هذا الأصل الجليل على أخبار^(١) آحاد ضعيفة، لو سلمت من كلّ قدح ومخالفة لنصّ الكتاب وظاهره على ما سندلّ عليه. ومعارضة بأمثالها، لكانت غاية أمرها أن توجب الظنّ الذي قد بينّا في غير موضع أنّ الأحكام الشرعية لا تثبت بمثله.

(١) يأتي التعرض لها ولتناقشتها خلال البحث.

وإدعاء الإجماع على قولهم في التعصيب غير ممكن مع الخلاف المعروف المسطور فيه سالفاً وآتياً؛ لأن ابن عباس (رحمة الله عليه) كان يخالفهم في التعصيب، ويذهب إلى مثل مذهب الإمامية، ويقول فيمن خلف ابنة وأختاً: إن المال كله للابنة دون الأخت. ووافقه في ذلك جابر بن عبد الله^(١)، وحكى الساجي أن عبد الله بن الزبير قضى أيضاً بذلك، وحكى الطبري مثله^(٢). ورويت موافقة ابن عباس عن إبراهيم النخعي في رواية الأعمش عنه^(٣)، وذهب داود بن عليّ الأصفهاني إلى مثل ما حكيناه ولم يجعل الأخوات عصبية مع البنات^(٤)، فبطل ادعاء الإجماع مع ثبوت الخلاف متقدماً ومتأخراً.

والذي يدل على صحة مذهبنا وبطلان مذهب مخالفينا في العصبية: بعد إجماع الطائفة الذي قد بينا أنه حجة، قوله تعالى: «للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قلّ منه أو كثر نصيباً مفروضاً»^(٥) وهذا نص في موضع الخلاف؛ لأن الله تعالى صرح بأن للرجال من الميراث نصيباً، وأن للنساء أيضاً نصيباً، ولم يخص موضعاً دون موضع، فمن خصّ في بعض الموارث بالميراث الرجال دون النساء فقد خالف ظاهر هذه الآية.

وأيضاً فإنّ توريث الرجال دون النساء مع المساواة في القرى والدرجة من أحكام الجاهلية، وقد نسخ الله تعالى بشريعة نبيّنا (عليه وآله السلام) أحكام الجاهلية، وذم من أقام عليها واستمرّ على العمل بها بقوله تعالى: «أفحكم

(١) المغني (لابن قدامة): ج ٧ ص ٦، الشرح الكبير: ج ٧ ص ٥٢، المحلى: ج ٩ ص ٢٥٦، المبسوط (للسرخسي): ج ٢٩ ص ١٥٧.

(٢) المحلى: ج ٩ ص ٢٥٦، المجموع: ج ١٦ ص ٨٢.

(٣) لم نعثّر عليه.

(٥) سورة النساء: الآية ٧.

(٤) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٣٧٢.

الجاهلية يبغيون ومن أحسن من الله حكماً»^(١).

وليس لهم أن يقولوا: إننا نخص الآية التي ذكرتموها بالسنة؛ وذلك أن السنة التي لا تقتضي العلم القاطع لا نخص بها القرآن كما لا ننسخه بها، وإنما يجوز بالسنة أن نخص أو ننسخ إذا كانت تقتضي العلم اليقين، ولا خلاف في أن الأخبار المروية في توريث العصبية أخبار آحاد لا توجب علماً، وأكثر ما تقتضيه غلبة الظن.

على أن أخبار التعصيب معارضة بأخبار^(٢) كثيرة تروى بها الشيعة من طرق مختلفة في إبطال أن يكون الميراث بالعصبية، وأنه بالقرى والرحم، وإذا تعارضت الأخبار رجعنا إلى ظواهر الكتاب.

فاعتماد المخالفين في العصبية على حديث رواه ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): يقسم المال على أهل الفرائض على كتاب الله فما تركت فلاولى ذكر قرب^{(٣) (٤)}.

وهذا خبر لم يروه أحد من أصحاب الحديث إلا من طريق ابن طاوس، ولا رواه ابن طاوس إلا عن أبيه عن ابن عباس، ولم يقل ابن عباس فيه: سمعت ولا حدثنا.

(١) سورة المائدة: الآية ٥٠.

(٢) الكافي: ج ٧ ص ٧٥ ح ١، التهذيب: ج ٩ ص ٢٦٧ ح ١٥، الاستبصار: ج ٤ ص ١٧٠ ح ٣، الوسائل: ج ١٧ ص ٤٣١، تفسير العياشي: ج ٢ ص ٧١ و ٧٢ ح ٨٤ و ٨٥ و ٨٦، سنن البيهقي: ج ٦ ص ٢٥٨، سنن الدارقطني: ج ٤ ص ٧٠ ح ١١.

(٣) في «ب» وهامش المعتمدة: أقرب.

(٤) مسند أحمد: ج ١ ص ٣١٣، سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٢٢ ح ٢٨٩٨، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٩١٥ ح ٢٧٤٠، كنز العمال: ج ١١ ص ٤ ح ٣٠٣٧٣، جامع الاصول (لابن الاثير): ج ١٠ ص ٣٧٩ ح ٧٤٠١.

وطاوس يسنده تارةً إلى ابن عباس في رواية وهيب ومعمّر^(١)، وتارةً أخرى يرويه عنه الثوري وعلي بن عاصم عن أبيه^(٢) مرسلًا غير مذكور فيه ابن عباس، فيقول الثوري وعلي بن عاصم عن ابن طاوس عن أبيه قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله).

ثم هو مختلف اللفظ؛ لأنه يروى: فما أبقت الفرائض فلاولى ذكر^(٣)، وروي أيضاً: فلاولى عصبه قرب^(٤)، وروي أيضاً: فلاولى عصبه ذكر^(٥)، وفي رواية أخرى: فلاولى رجل ذكر عصبه^(٦)، واختلاف لفظه والطريق واحد يدل على ضعفه.

وقد خالف ابن عباس الذي يسند هذا الخبر إليه ما أجمع متقبلوا هذا الخبر عليه في توريث الأخت بالتعصيب إذا خلف الميت ابنة وأختاً على ما قدمناه وحكيناه عنه، وراوي الخبر إذا خالف معناه كان فيه ما هو معلوم.

ثم إذا تجاوزنا عن ذلك، من أين لهم أن معنى العصبه المذكورة في الخبر هو ما يذهبون إليه؟ وليس في اللغة العربية لذلك شاهد ولا في العرف الشرعي. فأما اللغة فإن الخليل بن أحمد قال في كتاب العين^(٧): إن العصبه مشتقة

(١) سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٩١٥ ح ٢٧٤٠، مسند أحمد: ج ١ ص ٣١٣ و ٣٢٥ سنن الدارقطني: ج ٤ ص ٧٠ و ٧١ ح ١١ و ١٣، صحيح البخاري: ج ٨ ص ١٨٧، سنن الدارمي: ج ٢ ص ٣٦٨، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٤١٨ ح ٢٠٩٨.

(٢) لم نثر عليه.

(٣) مسند أحمد: ج ١ ص ٣١٣، سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٢٢ ح ٢٨٩٨، سنن الدارقطني: ج ٤ ص ٧٠ ح ١٠.

(٤) لم نثر عليه.

(٥) رواه في التهذيب: ج ٩ ص ٢٦٠ س ٢، الوسائل: ج ١٧ ص ٤٣٢ ح ٥.

(٦) مسند أحمد: ج ١ ص ٣٢٥، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٩١٥ ح ٢٧٤٠، كنز العمال: ج ١١ ص ٤ ح ٣٠٣٧٣ و ٣٠٣٧٤.

(٧) العين: مادة (عصب) ج ١ ص ٣٠٨.

من الأعصاب وهي التي تصل بين أطراف العظام، ولما كانت هي الواصلة بين المتفرق من الأعضاء حتى التأمّت، وكان ولد البنات أولاداً للجدّة، كما أنّ أولاد الابن ولد للجدّة والجدّة جدّة للجميع، كان البنات في جميع ولدهنّ إلى الجدّة، وضّمّ الأهل والقبيلة المنسوبة إلى الجدّة كالبنين، وكانوا جميعاً كالأعصاب التي تجمع العظام وتلائم الجسد، فوجب أن يسمّوا جميعاً عصبه.

وذكر أبو عمرو غلام ثعلب قال: قال ثعلب: قال ابن الأعرابي: العصبه جميع الأهل من الرجال والنساء^(١)، فإنّ هذا هو المعروف المشهور في لغة العرب، وإنّ الكلالة ماعدا الوالدين والولد من الأهل. فإذا كانت اللغة على ما ذكرناه فهي شاهد بضدّ ما يذهب إليه مخالفنا في العصبه.

وليس هاهنا عرف شرعي مستقرّ في هذه اللفظة؛ لأنّ الاختلاف واقع في معناها؛ لأنّ في الناس من يذهب إلى أنّ العصبه إنّما هي القرابة من جهة الأب، وفيهم من يذهب فيها إلى أنّ المراد بها قرابة الميّت من الرجال الذين اتّصلت قرابتهم به من جهة الرجال كالأخ والعمّ دون الأخت والعمّة، ولا يجعل الرجال الذين اتّصلت قرابتهم من جهة النساء عصبه كأخوة الميّت لأُمّه، وفيهم من جعل العصبه مأخوذة من التعصب والرايات والديوان والنصرة، ومع هذا الاختلاف لإجماع يستقرّ على معناها.

على أنّهم يخالفون لفظ هذا الحديث الذي يروونه؛ لأنّهم يعطون الأخت مع البنت بالتعصيب وليست برجل ولا ذكر كما تضمّنه لفظ الحديث.

فإن قالوا: نخصّ هذا اللفظ إذا ورّثنا الأخت مع البنت.

قلنا: ما الفرق بينكم إذا خصصتموه ببعض المواضع، وبيننا إذا فعلنا في تخصيصه مثل فعلكم، فجعلناه مستعملاً فيمن خلّف أختين لأم وابن أخ وابنة أخ لأب

(١) لم نعرّ عليه.

وأم وأخاً لأب؟ فإن الأختين من الأم فرضهن الثلث، وما بقي فلأولى ذكر قرب وهو الأخ من الأب، وسقط ابن الأخ وبنت الأخ لأن الأخ أقرب منهما. وفي موضع آخر وهو أن يخلف الميت امرأة وعمّاً وعمّة وخالاً وخالة وابن أخ أو أخاً، فللمرأة الربع وما بقي فلأولى ذكر وهو الأخ أو ابن الأخ، وسقط الباقيون.

ثم يقال لهم: من أي وجه كانت الأخت مع البنت عصبه؟ فإن قالوا: من حيث عصبها أخوها. قلنا: فألا جعلتم البنت عصبه عند عدم البنين ويكون أبوها هو الذي يعصبها. وإذا كان الابن أحقّ بالتعصيب من الأب، فالأب أحقّ بالتعصيب من الأخ، وأخت الابن أحقّ بالتعصيب كثيراً من أخت الأخ. وكذلك يلزمهم أن يجعلوا العمّة عند عدم العمّ عصبه فيما توجه لإنجازه وفعله.

فإن قالوا: البنت لا تعقل عن أبيها. قلنا: والأخت أيضاً لا تعقل، فلا تجعلوها عصبه مع البنات. فإن تعلقوا بما روه عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه أعطى الأخت مع البنت^(١).

قلنا: هذا حديث لو صحّ وبرئ من كلّ قدح لكان مخالفاً لنصّ الكتاب؛ لأنّ الله تعالى قال: «وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله»^(٢)، فنصّ على القرى وتداني الأرحام سبب في استحقاق الميراث، والبنت أقرب من الأخت وأدنى رحماً.

(١) كز العمال: ج ١١ ص ٦ ح ٣٠٣٨٥، صحيح البخاري: ج ٨ ص ١٨٩، سنن البيهقي: ج ٦ ص ٢٣٣.

(٢) سورة الأنفال: الآية ٧٥.

وخبرهم الذي يعولون عليه في توريث الأخت مع البنت رواه الهذيل بن شرحبيل أن أبا موسى الأشعري^(١) سئل عن رجل ترك بنتاً وابنة ابن وأختاً من أبيه وأمه، فقال: لابنته النصف وما بقي فللأخت.

وبخبر يرويه الأسود بن يزيد قال: قضى فينا معاذ بن جبل على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) فأعطى البنت النصف والأخت النصف ولم يورث العصبه شيئاً^(٢).

فأما الخبر الأول فقد قدح أصحاب الحديث في روايته وضعفوا رجاله، وقيل: إن هذيل بن شرحبيل مجهول ضعيف. ولو زال هذا القدح لم يكن فيه حجة؛ لأن أبا موسى ليس في قضائه بذلك حجة؛ ولأنه ما أسنده عن النبي (صلى الله عليه وآله). وكذلك القول في خبر معاذ.

وليس في قولهم: إنه كان على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) حجة؛ لأنه قد يكون على عهده ما لا يعرفه ولو عرفه لأنكره.

وقد امتنع من توريث الأخت مع البنت من هو أقوى من معاذ، وهو أولى بأن يتبع وهو ابن عباس.

وفي حديث معاذ أيضاً ما يقتضي بطلان قول من يذهب إلى أن الأخت تأخذ بالتعصيب مع البنت؛ لأنه قال: ولم يورث العصبه شيئاً؛ لأنها لو كانت عصبه في هذا الموضع لم يقل ذلك، بل كان يقول: ولم يورث باقي العصبه شيئاً. وليس يجوز أن يستدل على أن الأخت لا ترث مع البنت بقوله تعالى: «إن

(١) سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٢٠ ح ٢٨٩٠، سنن الدارقطني: ج ٤ ص ٧٩ و ٨٠ ح ٣٨ و ٤١، جامع الاصول (لابن الأثير): ج ١٠ ص ٣٧٢ ح ٧٣٧٦، صحيح البخاري: ج ٨ ص ١٨٨، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٩٠٩ ح ٢٧٢١، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٤١٥ ح ٢٠٩٣.

(٢) سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٢١ ح ٢٨٩٣، سنن الدارمي: ج ٢ ص ٣٤٦، سنن الدارقطني: ج ٤ ص ٨٢ ح ٤٨، صحيح البخاري: ج ٨ ص ١٨٨ و ١٨٩، سنن البيهقي: ج ٦ ص ٢٣٣.

امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك»^(١) فشرط في توريث الأخت فقد الولد، فيجب أن لا تعطى الأخت مع البنت لأنها ولد؛ وذلك أنه تعالى إنما شرط في هذا الفرض المخصوص للأخت فقد الولد، وليس ذلك بمانع من أن ترث مع فقد هذا الشرط بسبب آخر؛ فإن تعليق الحكم بشرط لا يدل على ارتفاعه مع فقد الشرط، على ما بيناه في كتاب أصول الفقه^(٢).

ويمكن أن يقال أيضاً لمخالفتنا في هذه المسألة: إن الإناث لا يرثن بالتعصيب مع فقد إخوتهن على رأي من ذهب إلى التوريث بالتعصيب، ألا ترى أن البنات وبنات الابن لا يرثن بالتعصيب إذا انفردن، فلو ورثت الأخت بالتعصيب إذا انفردت لكانت بنت الابن أولى من الأخت بما فضل من فرض البنات.

وإذا كنا قد دللنا على بطلان الميراث بالعصبه، فقد بطل كل ما بينه مخالفونا من المسائل في الفرائض على هذا الأصل وهي كثيرة، ولا حاجة بنا إلى تفصيلها وتعيين الكلام في كل واحدة منها؛ لأن إبطالنا الأصل الذي بُني هذه المسائل عليه قد أغنى وكفى.

فمن هذه المسائل أن يخلف الرجل بنتاً وعمّاً، فعند المخالف أن للبنت النصف والباقي للعم بالعصبه، وعندنا أنه لاحظ للعم والمال كله للابنة بالفرض والرد. وكذلك لو كان مكان العم ابن عم، وكذلك لو كان مكان البنت ابنتان.

ولو خلف الميت عمومة وعمّات أو بني عم وبنات عم فخالفتنا يورث الذكور من هؤلاء دون الإناث لأجل التعصيب، ونحن نورث الذكور والإناث.

(١) سورة النساء: الآية ١٧٦.

(٢) الذريعة: ج ١ ص ٤٠٦.

ومسائل التعصيب لا تحصى كثرة.

وحجّتنا على صحّة مانذهب إليه في هذه المسائل كلّها: ما بيننا صحّته من إبطال التعصيب والتوريث به.

فإن قيل: إذا كنتم تستدلّون على أنّ العمات يرثن مع العمومة، وبنات العم يرثن مع بني العم وما أشبه ذلك من المسائل، بقوله تعالى: «للرجال نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون»^(١) الآية، ففي هذه الآية حجة عليكم في موضع آخر؛ لأننا نقول لكم: ألا ورثتم العم أو ابن العم مع البنت بظاهر هذه الآية، وكيف خصصتم النساء دون الرجال بالميراث في بعض المواضع وخالفتم ظاهر الآية؟ فألا ساع لمخالفكم مثل ما فعلتموه!

قلنا: لا خلاف في أنّ قوله تعالى: «للرجال نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون» الآية، أنّ المراد به مع الاستواء في القرابة والدرج، ألا ترى أنّه لا يرث ولد الولد ذكوراً كانوا أو إناثاً مع الولد لعدم التساوي في الدرجة والقرابة، وإن كانوا يدخلون تحت التسمية بالرجال والنساء.

وإذا كانت القرابة والدرجة مراعاتين فالعم أو ابنه لا يساوي البنت في القرى والدرجة، وهو أبعد منها كثيراً. وليس كذلك العمومة والعمات وبنات العم وبنو العم؛ لأنّ درجة هؤلاء واحدة وقرباهم^(٢) متساوية، والمخالف يورث الرجال منهم دون النساء، فظاهر الآية حجة عليه وفعله مخالف لها، وليس كذلك قولنا في المسائل التي وقعت الإشارة إليها، وهذا واضح فليتأمل.

(١) سورة النساء: الآية ٧.

(٢) في «ألف»: ومرتبهم.

فصل في العول

إعلم أنَّ العول في اللغة العربية إسم للزيادة والنقصان، وهو يجري مجرى الأضداد. وإنما دخل هذا الاسم في الفرائض في الموضع الذي ينقص فيه المال عن السهام المفروضة فيه فدخل هاهنا النقصان، ويمكن أن يكون دخوله لأجل الزيادة؛ لأنَّ السهام زادت على مبلغ المال، وإذا أضيف إلى المال كان نقصاناً، وإذا أضيف إلى السهام كان زيادة.

والذي تذهب إليه الشيعة الامامية: أنَّ المال إذا ضاق عن سهام الورثة قدَّم ذووا السهام المؤكدة من الأبوين والزوجين على البنات، والأخوات من الأم على الأخوات من الأب والأم أو من الأب، وجعل الفاضل عن سهامهم لهم.

وزهب ابن عباس (رحمه الله) إلى مثل ذلك، وقال به أيضاً عطاء بن أبي رباح^(١)، وحكى الفقهاء من العامة هذا المذهب عن محمد بن علي بن الحسين الباقر، (صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين) ومحمد بن الحنفية (رضي الله عنه)، وهو مذهب داود بن علي الاصمباني^(٢).

وقال باقي الفقهاء: إنَّ المال إذا ضاق عن سهام الورثة قسَّم بينهم على قدر

(١) أحكام القرآن (للمقرطبي): ج ٥ ص ٧٩، المغني (لابن قدامة): ج ٧ ص ٢٥، الشرح الكبير: ج ٧ ص ٦٨ و ٦٩، المحلى: ج ٩ ص ٢٦٣، المجموع: ج ١٦ ص ٩٤، البسوط (للسرخسي): ج ٢٩ ص ١٦١، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٣٧٦.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٧ ص ٢٥، الشرح الكبير: ج ٧ ص ٦٨ و ٦٩، المحلى: ج ٩ ص ٢٦٣، البسوط (للسرخسي): ج ٢٩ ص ١٦١.

سهامهم، كما يفعل في الديون والوصايا إذا ضاقت التركة عنها^(١).
والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة عليه؛ فإنّهم لا يختلفون فيه، وقد بيّنا أنّ إجماعهم حجة.

وأيضاً فإنّ المال إذا ضاق عن السهام كامراً ماتت وخلفت ابنتين وأبوين وزوجاً، والمال يضيق عن الثلثين والسدسين والربع، فنحن بين أمور: إمّا ندخل النقصان على كلّ واحد من هذه السهام، أو ندخله على بعضها، وقد أجمعت الأمة على أنّ البنّتين هاهنا منقوصتان بلا خلاف، فيجب أن يُعطى الأبوان السدسين والزوج الربع، ونجعل ما بقي للابنتين ونخصّهما بالنقص؛ لأنّهما منقوصتان بالإجماع، ومن عداهما ما وقع إجماع على نقصه من سهامه ولا قام دليل على ذلك، وظاهر الكتاب يقتضي أنّ له سهماً معلوماً، فيجب أن نوفيه إتياءه ونجعل النقص لاحقاً بمن أجمعوا على نقصه.

طريقة أخرى: ومما يدلّ أيضاً على ذلك: أنّا إذا نقصنا جميع ذوي السهام وأعطينا كلّ واحد منهم بعض ما تناولته النصّ، خصّصنا ظواهر كثيرة وصرفناها عن الحقيقة إلى المجاز، وإذا نقصنا أحدهم عدلنا فيما يخصّ هذا المنقوص وحده عن الظاهر والحقيقة، وبقينا ما عداه على ظاهره وحقيقته، وإذا كان التخصيص والانصراف عن الحقيقة إنّما يفعل للضرورة فقليله أولى من كثيره.

ولامعتبر بما يفعله مخالفونا من تسميتهم ما هو خمس في الحقيقة ربعاً، وما هو أقل من السدسين بأنّه سدسان، ولا بالثلث عن التسع وما أشبه ذلك؛ لأنّهم يسمّون الشيء بغير اسمه الموضوع له، وخرجوا عن موجب اللغة.

ولم يبق إلّا أن يقال لنا: كلامكم يقتضي أنّ نقصان بعض السهام

(١) لم نعرّ عليه.

المذكورة أولى من إدخال النقص على الجميع، فلم خصصتم من ذكرتموه من البنات والأخوات بالنقصان دون من عداهن؟ وما الفرق بينكم وبين من جعل النقص داخلاً على غير من ذكرتم ووفى سهام من خصصتموه بالنقصان.

والجواب أن كل من أوجب نقص أحد المسمين دون جميعهم خصّ بالنقصان من عيّناه دون غيره، والقول بأن النقص داخل على البعض الذي هو غير من عيّناه وخصصناه بالنقصان قول يخرج عن الإجماع.

فأما اعتماد من نفى العول من أصحابنا وغيرهم على أن الزوج والزوجة كانت لكل واحد منها فريضة فحظاً إلى دونها، وكذلك الأبوان حظاً من فريضة إلى أخرى، والبنات والأخوات لم يهبطا من فريضة إلى أخرى، فدخل النقص على من لم يلحقه نقص أولى من دخوله على من نقص. فليس بشيء، وإنها هو دعوى محضة.

وإذا قيل لهم: ولم إذا كان الأمر على ما حكيتموه وجب ما ظننتموه، ولو عكس عاكس ذلك عليكم فقال: دخول النقص على الزوجين والأبوين دلالة على ضعف حكمهما، وامتناع دخول النقص على البنات والأخوات أمانة لقوة نصيبهما؛ فادخال العول على الضعيف أولى من القوي، لم يجدوا فرقاً صحيحاً.

وهم يروون هذا الترجيح عن ابن عباس^(١) (رحمه الله)، وإذا صح عنه فلا حجة فيه لما أشرنا إليه. والمعتمد في نفي العول على ما قرّرناه.

وليس يشبه ما يقولونه في العول الديون إذا كانت على الميت ولم تف تركته بالوفاء بها، فإن الواجب القسمة للمال على أصحاب الديون بحسب ديونهم من غير إدخال نقص على بعضهم؛ وذلك أن أصحاب الديون مستوون في وجوب استيفاء أموالهم من تركّة الميت، وليس لأحد مزية على الآخر في ذلك، فإن

(١) سنن البيهقي: ج ٦ ص ٢٥٣، كنز العمال: ج ١١ ص ٢٧ ح ٤٨٩٠٣٠.

اتسع المال لحقوقهم استوفوها، وإن ضاق تساهموا، وليس كذلك مسائل العول؛ لأننا قد بينا أن بعض الورثة أولى بالنقص من بعض، وأنهم غير مستويين كاستواء أصحاب الديون، فافترق الأمران.

ومما يمكن أن يفرق به بين العول والدين إذا ضاقت التركة عنه، أن الديون ربما اتسعت أموال الميت لاستيفائها منها، وليس كذلك العول؛ لأن الحقوق متعلقة بأجزاء مسماة لا يجوز أن تستوفي قط من مال واحد مع كثرة ولاقلة، وكيف تشبه الديون العول؟ وفي أصحابنا من ذهب إلى أن البنت إنما جعل لها النصف مع الأبوين، وجعل للابنتين الثلثان أيضاً معهما، فإذا انفردت البنت الواحدة أو الابنتان عن الأبوين تغير هذا الفرض.

وهذا إنما ارتكبه فراراً من العول، حتى لا يجتمع في امرأة ماتت وخلفت بنتين وأبوين وزوجاً الثلثان والسدسان والربع.

وقد بينا في مسألة أمليناها مفردة^(١) - وتكلمنا فيها على شيء أخطأ فيه الفضل بن شاذان في المواريث - بطلان هذه الشبهة، وأن الله تعالى جعل للبنت الواحدة النصف بالإطلاق وعلى كل حال، وللبننتين الثلثين على كل حال، وأن قوله تعالى: «ولأبويه لكل واحد منهما السدس»^(٢) كلام مبتدأ لا يتعلق بما تقدم.

وقلنا أيضاً كيف يجوز أن يريد أن للواحدة النصف وللبنتين الثلثين مع الأبوين، وهو تعالى يقول: «ولأبويه لكل واحد منهما السدس إن كان له ولد»، وأشبعنا ذلك واستوفيناه.

على أنهم لا يتمكنون من مثل هذا في امرأة خلفت زوجاً وأخوين من أم وأختاً من أب وأم؛ لأن هذه المسألة فيها نصف وهو حق الزوج، وثلث وهو

(٢) سورة النساء: الآية ١١.

(١) رسائل الشريف المرتضى: المجموعة الثالثة ص ٢٥٧.

حقّ الأخوين من الأم، ونصف وهو حقّ الأخت من الأب والأم، فلا بدّ من مذهب المخالف في العول ونقصان الجميع، أو إفراد الأخت من الأب والأم بالنقصان.

وليس لهم أن يقولوا: إنّما جعل للأخت النصف إذا انفردت؛ وذلك لأنّ الله تعالى شرط في استحقاقها هذا النصف نفي الولد، والظاهر يقتضي أنّها تستحقّ ذلك مع فقد الولد على كلّ حال، وإنّما نقول: إنّ الباقي هاهنا للأخت لدليل اقتضى العدول عن الظاهر، فيجب أن يقولوا بمثل ذلك في ميراث البنت والبنتين مع الأبوين وفقدهما، وإنّما ندخل النقص على البنات مع دخولهنّ تحت الظاهر بدليل اقتضى ذلك.

فأمّا قول بعض أصحابنا محتجّاً على صحّة ما ذهبنا إليه من إدخال النقص على البنات بأنّه لو كان مكان البنت أو البنتين ابن أو بنون ما كان لهم إلّا ما بقي، والبنت ليست بأحسن حالاً من الابن، فيجب أن يكون لها ما بقي، فليس بمعتمد؛ لأنّ الابن ليس من ذوي السهام المنصوص عليها في موضع من المواضع، وليس كذلك البنت والبنتان.

فأمّا دعوى المخالف أنّ أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) كان يذهب إلى العول في الفرائض، وأنهم يروون عنه ذلك، وأنّه (عليه السلام) سئل وهو على المنبر عن بنتين وأبوين وزوجة، فقال (عليه السلام) بغير رويّة: صار ثمنها تسعاً^(١)، فباطلة؛ لأنّنا نروي عنه (صلوات الله عليه)^(٢) خلاف العول، ووسائطنا إليه النجوم الزاهرة من عترته، كزين العابدين والباقر والصادق

(١) سنن الدارقطني: ج ٤ ص ٦٨ ح ٥، سنن البيهقي: ج ٦ ص ٢٥٣، الوسائل: ج ١٧ ص ٤٢٩ ح ١٤.

(٢) الكافي: ج ٧ ص ٧٩ ح ٢، الفقيه: ج ٤ ص ٢٥٤ ح ٥٦٠٠، التهذيب: ج ٩ ص ٢٤٧ ح ٢ و ٣،

الوسائل: ج ١٧ ص ٤٢٣ و ٤٢٤ ح ٩ و ١١ و ١٤، علل الشرايع: ص ٥٦٨ ح ٢.

والكاظم (صلوات الله عليهم)، وهؤلاء (عليهم السلام) أعرف بمذهب أبيهم (صلوات الله عليه) ممن نقل خلاف ما نقلوه، وابن عباس (رحمه الله) ما تلقى إبطال العول في الفرائض إلا عنه (صلوات الله عليه). ومعولهم في الرواية عنه (عليه السلام) أنه كان يقول بالعول عن الشعبي والحسن بن عمار والنخعي.

فأما الشعبي فإنه ولد في سنة ست وثلاثين، والنخعي ولد سنة سبع وثلاثين، وقتل أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) سنة أربعين، فكيف تصح روايتهما عنه؟ والحسن بن عمار ضعيف عند أصحاب الحديث، ولما ولي المظالم قال سليمان بن مهران الأعمش: ظالم ولي المظالم^(١).

ولو سلم كل من ذكرناه من كل قدح وجرح، لم يكونوا بإزاء من ذكرناه من السادة القادة الذين رووا عنه (عليه السلام) إبطال العول. فأما الخبر المتضمن أن ثمنها صار تسعاً فإنها رواه سفيان عن رجل لم يسمه، والمجهول لاحكم له، ومارواه عنه (عليه السلام) أهله أولى وأثبت.

وفي أصحابنا من يتأول هذا الخبر إذا صحح على أن المراد به أن ثمنها صار تسعاً عندكم، أو أراد الاستفهام وأسقط حرفه، كما أسقط في مواضع كثيرة. ووجدت بعض من يشار إليه^(٢) في علم الفرائض يلزم من نفي العول، فيقول له: ما تقول في زوج وأم وأخوين من أم؟ قال: فإن قال: للزوج النصف وللأم الثلث وللأخوين الثلث عالت الفريضة.

فيقال له: لا ينبغي أن تكلم من لا تعرف مذهبه، وللزوج عندنا في هذه الفريضة النصف وللأم الباقي ولا حظ للأخوين من الأم؛ فإن الإخوة عندنا

(١) تهذيب الكمال: ج ٦ ص ٢٧٥.

(٢) لم نعر عليه.

لا يرثون مع الأم في موضع من المواضع.

وقال أيضاً من تقدمت الإشارة إليه^(١): فيقال لمن نفى العول: ماتقولون في زوج وأخت لأب وأم وأخت لأب؟ فإن قالوا: للزوج النصف وللأخت للأب والأم النصف وتسقط الأخت للأب، قيل: ولم صارت الأخت للأب والأم مقدمة على الأخت للأب وهما يرثان مرة بالفرض ومرة بالتعصيب؟

فيقال له: إنهما جعلنا للزوج النصف وللأخت للأب والأم النصف الآخر؛ لأن الأخت للأب والأم إذا اجتمعت مع أخت لأب سقطت الأخت للأب وورث جميع المال الأخت للأب والأم، فالأخت للأب، والأم مقدمة على الأخت للأب كما أن الأخ للأب والأم مقدم على الأخ للأب.

ثم قال هذا الذي أشرنا إليه^(٢): يقال لمن نفى العول ولم يقل بالقياس: إذا لم يكن عندكم ما فرض لذوي السهام عاقماً في كل المسائل، فن أين قلتم في زوج وأختين لأب وأم: للزوج النصف وللأختين النصف؟ فإن قالوا: قلنا: بالإجماع في فرض الزوج، ثم قال: لا إجماع في ذلك.

فالجواب غير ماحكاه عتاً؛ لأننا نقول في هذه المسألة: إن الأختين منقوصتان مما فرض لهما من السهام بلا خلاف، فيجب أن تنقصا، والزوج غير مجمع على وجوب نقصه فيجب أن يكون سهامه موفرة.

وإن شئت أن تقول: ليس يمكن العمل بعموم الظواهر في هذه المسألة؛ لأنه محال أن يكون لمال واحد نصف وثلثان، فنحن بين أمرين: بين أن ننقص الزوج والأختين كما فعل أصحاب العول، وبين أن ينقص إما الزوج أو الأختين، فلو نقصنا الزوج والأختين معاً لكتنا عادلين عن الظاهر في سهام الزوج والظاهر في سهام الأختين، وإذا نقصنا الأختين دون الزوج فإنما عدلنا

(١) لم نعثر عليه.

(٢) لم نعثر عليه.

عن ظاهر واحد وحملنا الآخر على حقيقته، والعدول عن ظاهر واحد أولى من العدول عن إثنيين.

وليس لأحد أن يقول: فاعدلوا عن ظاهر الزوج وبقوا ظاهر الأختين؛ لأنّ كلّ من أوجب العدول في هذه المسألة عن بعض الظواهر دون بعض أوجب العدول فيمن عيّناه.

وإذا كنّا قد بيّنا فساد القول بالعول، فقد أبطلنا بذلك كلّ ما يبنى عليه من المسائل وهي كثيرة، ولا حاجة بنا إلى تعيين جميعها وتفصيله مع إبطال الأصل الذي يرجع إليه.

فصل في القول بوجوب الرّد

مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

عندنا: أنّ الفاضل عن فرض ذوي السهام من الورثة يرّد على أصحاب السهام بقدر سهامهم، ولارّد على زوج ولازوجة، كمن خلف بنتاً وأباً فللبنت بالتسمية النصف وللأب بالتسمية السدس، وما بقي بعد ذلك - وهو ثلث المال - ردّ عليها بقدر أنصبتها، فللبنت ثلاثة أرباعه وللأب رבעه، فيصير المال مقسوماً على أربعة أسهم، للبت ثلاثة أسهم من أربعة، وللأب سهم من أربعة.

وقال أهل العراق: إنّ الفاضل من السهام إذا لم يكن هناك عصة ردّ على أصحاب السهام بقدر سهامهم إلا على الزوجين^(١).

(١) لم نعر عليه.

وروى مخالفونا ذلك عن أمير المؤمنين (عليه السلام) وابن عباس وابن مسعود، وبه قال الثوري والشعبي والنخعي^(١)، ولم يرد ابن مسعود^(٢) أيضاً على ولد الأم مع الأم، ولا على الجدّة^(٣) مع ذي رحم له سهم، ولا على بنات الابن مع البنت، ولا على أخت لأب مع أخت لأب وأم.

وذهب زيد بن ثابت إلى أن الفاضل من السهام لبست المال، وبه قال الشافعي ومالك وداود وكثير من أهل الحجاز^(٤).

ومن تأمل هذا الموضع علم أن الإمامية منفردة فيه عمن وافقها في الرد من أهل العراق وغيرهم؛ لأن أولئك راعوا العصبية، والإمامية لا تراعيها وترد على كل حال، والوجوه إذا تؤملت عرف موضع انفراد الإمامية. والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه في هذه المسألة: إجماع الطائفة، وقد بينا أنه حجة.

ويمكن أن يستدل على ذلك بقوله تعالى: «وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله»^(٥)، فدل على أن من هو أولى بالرحم وأقرب به أولى بالميراث، وقد علمنا أن قرابة الميت وذوي رحمه أولى بميراثه من المسلمين وبيت المال، وأصحاب السهام أيضاً غير الزوج والزوجة أقرب إلى الميت من عصبته،

(١) المغني (لابن قدامة): ج ٧ ص ٤٦، الشرح الكبير: ج ٧ ص ٧٥، المبسوط (للسرخسي): ج ٢٩ ص ١٩٢.

(٢) الشرح الكبير: ج ٧ ص ٧٥، المبسوط (للسرخسي): ج ٢٩ ص ١٩٢، المغني (لابن قدامة): ج ٧ ص ٤٦.

(٣) في «الف» و«ب»: الجد.

(٤) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٣٨١، الشرح الكبير: ج ٧ ص ٧٦، المغني (لابن قدامة): ج ٧ ص ٤٦ و ٤٧، المبسوط (للسرخسي): ج ٢٩ ص ١٩٣.

(٥) سورة الأنفال: الآية ٧٥.

فوجب أن يكون فاضل السهام إليهم مصروفاً.
فإن قيل: لم يقع التصريح في الآية بأن أولى الأرحام بعضهم أولى ببعض في الميراث.

قلنا: اللفظ يحتمل الميراث وغيره، فنحمله بحكم العموم على جميع ما يحتمله، ومن ادعى التخصيص فعليه الدليل.

ومتما يمكن أن يعارض به الخصوم في رواياتهم التي يتأولونها^(١) وتوجد في كتبهم، مارووه عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: المرأة تحوز ميراث ثلاثة: عتيقها ولقيطها وولدها^(٢). فأخبر أنها تحوز جميع ميراث بنيتها^(٣)، ولا يجوز جميعه إلا بالرد عليها دون التسمية.

ومتما يمكن أن يعارضوا به أيضاً ما يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه جعل ميراث ولد الملاءنة لأمه ولذريتها من بعدها^(٤). وهذا يقتضي أن يكون جميع ميراثه لها، ولا يكون لها الجميع إلا بالتسمية والرد.

ومتما يمكن أيضاً أن يعارضوا به ما يروونه عن سعد أنه قال للنبي (صلى الله عليه وآله): إن لي مالا كثيراً وليس يرثني إلا بنتي، أفأوصي بمالي كله؟ قال: لا، قال: فبالنصف؟ قال: لا، قال: فبالثلث؟ قال: الثلث والثلث كثير^(٥). ووجه الدلالة من الخبر أنه قال: ليس يرثني إلا بنتي، ولم ينكر عليه النبي (صلى الله عليه وآله)

(١) في «ألف»: يتناولونها.

(٢) سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٩١٦ ح ٢٧٤٢، مسند أحمد: ج ٣ ص ٤٩٠ وج ٤ ص ١٠٧، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٤٢٩ ح ٢١١٥، سنن الدارقطني: ج ٤ ص ٨٩ ح ٦٨، سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٢٥ ح ٢٩٠٦.
(٣) في «ألف» و«ب»: بنتها.

(٤) سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٢٥ ح ٢٩٠٧، جامع الأصول (لابن الأثير): ج ١٠ ص ٣٧٤ ح ٧٣٨٠، سنن الدارمي: ج ٢ ص ٣٦٤، سنن البيهقي: ج ٦ ص ٢٥٩.

(٥) صحيح البخاري: ج ٤ ص ٣، سنن البيهقي: ج ٦ ص ٢٦٩ وج ٧ ص ٤٦٧.

عليه وآله).

وروي هذا الخبر بلفظ آخر وهو أنه قال: أفأوصي بثلاثي مالي والثلاث لبنتي؟ قال: لا، قال: أفأوصي بنصف مالي والنصف لبنتي؟ قال: لا، قال: أفأوصي بثلاث مالي والثلاث لبنتي؟ قال: الثلاث والثلاث كثير^(١) فدل ذلك على أن البنت قد ترث الثلثين.

واحتج المخالف لنا في الرد بقوله تعالى: «إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد»^(٢)، فجعل للأخت النصف إذا مات أخوها ولا ولد له ولم يردها^(٣) عليه، فدل على أنها لا تستحق أكثر من النصف بحال من الأحوال.

والجواب عن ذلك أن النصف إنما وجب لها بالتسمية ولأنها أخت، والزيادة إنما تأخذها لمعنى آخر وهو الرد بالرحم، وليس يمتنع أن ينضاف سبب إلى آخر، مثال ذلك: الزوج إذا كان ابن عم ولا وارث معه، فإنه يرث النصف بالزوجية والنصف الآخر عندنا لأجل القرابة، وعند مخالفينا لأجل العصبية، ولم يجب إذا كان الله تعالى قد سمي النصف مع فقد الولد أن لا يزداد عليه بسبب آخر.

ومثل هذا الجواب نجيبهم إذا قالوا: إن الله تعالى جعل للبنت الواحدة النصف فلا يجوز أن يزداد على ذلك؛ لأننا قد بينا أن النصف تستحقه بالتسمية والباقي تستحقه بسبب آخر وهو الرد، فاختلف السببان.

واعلم أن المسائل التي تنفرد بها الإمامية في الرد كثيرة لا معنى للتطويل

(١) سنن الترمذي: ج ٤ ص ٤٣٠ ح ٢١١٦، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٩٠٣ ح ٢٧٠٨، صحيح البخاري:

ج ٨ ص ١٨٧، الموطأ: ج ٢ ص ٧٦٣ ح ٤، سنن البيهقي: ج ٦ ص ٢٦٨.

(٢) سورة النساء: الآية ١٧٦.

(٣) في «ألف» و«ب»: يزدها.

بذكرها، وإذا كتبنا قد بينا صحة أصولنا في الرد وما يبنى عليه، وكل مسألة تفرعت عن هذه الأصول مردودة إليها ومبنية عليها، فلا حاجة بنا إلى تكلف أعيان المسائل كلها، كما لم نفعل ذلك في باب العصبات وباب العول.

المسألة المعروفة بالمشاركة

وهي زوج وأم وأخوان من أم وإخوة لأب وأم، فعند الإمامية: أن للزوج النصف وللأم باقي المال بالتسمية والرد، وليس للإخوة والأخوات حظ في هذا الميراث.

وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن للزوج النصف وللأم السدس ولولد الأم الثلث. وأسقطوا الإخوة من الأب والأم، وهو مذهب أبي بن كعب وأبي موسى الأشعري، وإحدى الروایتين عن ابن مسعود وزيد، وهو أيضاً مذهب داود بن عليّ الاصفهاني^(١).

وقال مالك والشافعي: الثلث بين جميع الإخوة والأخوات بالسوية ذكورهم وإناثهم فيه سواء، وروي هذا القول عن عمرو وعثمان، وبه قال سعيد ابن المسيّب والزهري^(٢).

والذي يدلّ على صحة ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة عليه، وأيضاً فإنّ الأم في حيازة الميراث تجري مجرى الأب، ولا يرث الإخوة والأخوات مع واحد منهما،

(١) المغني (لابن قدامة): ج ٧ ص ٢٢، الشرح الكبير: ج ٧ ص ٦٤، أحكام القرآن (للقرطبي): ج ٥ ص ٧٩، المجموع: ج ١٦ ص ١٠١، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٣٧٣ و ٣٧٤، المبسوط (للسرخسي): ج ٢٩ ص ١٥٤.

(٢) المبسوط (للسرخسي): ج ٢٩ ص ١٥٤، الشرح الكبير: ج ٧ ص ٦٤، المجموع: ج ١٦ ص ١٠١، المغني (لابن قدامة): ج ٧ ص ٢٢، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٣٧٣، أحكام القرآن (للقرطبي): ج ٥ ص ٧٩.

فإذا أخذت الأم السدس بالتسمية فإن الباقي يكون ردّاً عليها؛ لأنها أقرب رحماً من الإخوة والأخوات، وإذا كُتِبَ ردّاً على الأقرب فهي أقرب من كل الإخوة. فإن قيل لنا: فلو سقط من هذه الفريضة الأم وبقي زوج وأخوان من أم وإخوة من أب وأم كيف قولكم فيها؟

قلنا: للزوج النصف وللأخوين من الأم الثلث والباقي للإخوة من الأب والأم. وإنا قلنا بذلك لأن النصف للزوج بظاهر الكتاب، وكذلك الأخوان من الأم، والإخوة من الأب والأم لا تسمية لهم فهم يأخذون ما يبق. فإن قيل: كيف ينقص حظ الإخوة من الأب والأم عن حظ الإخوة للأم، وقد ساووه في القرابة من جهة الأم ونزلوا منزلتهم؟ وزيادتهم عليهم بالقرابة من جهة الأب إن لم تردهم تأكيداً لم تنقصهم. قلنا: القياس في الشرع مطرح والاعتبار فيه بالنصوص، وقد بينا أن الأمر على ما ذكرناه.

ثم لا اعتبار بما ذكروه، على أن ما ذكروه ينتقض بامرأة خلفت زوجاً وأمّاً وأخاً للأم وعشرين إخوة لأب وأم؛ لأنهم يذهبون إلى أن للزوج النصف وللأم السدس وللأخ من الأم السدس كاملاً والسدس الباقي بين الإخوة للأب والأم، وحظ كل واحد منهم أقل كثيراً من حظ الأخ للأم مع تساويهم في قرابة الأم، فعلم أنه لا اعتبار بما ذكروه.

مسألة

[٣١٠]

[لو خلف الميت أبوين وزوجاً أو زوجة]

ومما ظنّ انفراد الامامية به ولهم فيه موافق متقدم: أن الميت إذا خلف أبوين وزوجاً أو زوجة أنه يبدأ بإخراج حق الزوج أو الزوجة وما يبقى بعد ذلك

فللأم منه الثلث من الأصل لا تنقص منه، ومابقي بعد حق الزوج أو الزوجة وحق الأم فهو للأب، فإن كان ميتاً خلف زوجة وأباً وأماً فللزوجة الربع وللأم الثلث وللأب مابقي، وهو خمسة أسهم من اثني عشر سهماً، ولو خلف الميت زوجاً وأبوين فللزوجة النصف ثلاثة أسهم من ستة وللأم الثلث سهران وللأب سهم واحد.

وقد روي أن عبد الله بن عباس (رضي الله عنه) كان يقول هذا القول بعينه وشريح، وأنهما لم يرجعا عنه، وروي عن ابن سيرين مثل قول ابن عباس في امرأة وأبوين، وخالفه في زوج وأبوين، فاعطى الأم في زوج وأبوين ثلث مابقي^(١).

وقال باقي الفقهاء المتقدمون والمتأخرون بخلاف ذلك، وقالوا: إن للأم ثلث مابقي ومابقي فللأب^(٢).

والدليل على صحة ما ذهبنا إليه في هذه المسألة: الإجماع المتردد. وأيضاً فإن الله تعالى قال: «فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث»^(٣)، فأوجب لها صريحاً ثلث أصل المال؛ لأن إطلاق قولنا: ثلث أو نصف أو سدس يقتضي أن يكون من أصل المال دون بعض من أبعاضه، ألا ترى أنه تعالى لما جعل للزوج النصف مع فقد الولد والربع مع وجوده، وللزوجة الربع مع فقد الثمن مع وجوده، وكذلك كل من سمي له سهماً كالسنت الواحدة والبنتين، لم يفهم أحد من العلماء أن ذلك المسمى إلا من

(١) أحكام القرآن (للمقرطبي): ج ٥ ص ٥٧، المغني (لابن قدامة): ج ٧ ص ٢١، بداية المجتهد: ج ٢

ص ٣٧١، الشرح الكبير: ج ٧ ص ٢٥، المجموع: ج ١٦ ص ٧٣، المبسوط (للمرخسي): ج ٢٩

ص ١٤٦، المحلى: ج ٩ ص ٢٦٠.

(٢) البحر الزخار: ج ٦/٣٤٥.

(٣) سورة النساء: الآية ١١.

أصل المال دون بعضه، فكيف يجوز أن يفهم من قوله تعالى: «فَلأُمُّهُ الثَّلَاثُ» أنه ثلث مابقي، وذلك بخلاف جميع ظواهر القرآن؟

وأيضاً فإنَّ الله تعالى جعل للأُم مع فقد الولد سهماً مستمى وهو الثلث، ولم يعين للأب سهماً مستمى في هذا الموضع بل كان له مايبقى، إلا أنَّ الذي يبقَى في هذه المسألة الثلثان بالاتِّفاق؛ لأنَّه هو السهم الذي لا بدَّ أن يستحقَّه الأب، فإذا دخل الزوج والزوجة على الأبوين كانا داخلين على من له فرض مستمى وهو الأُم، وعلى من ليس له سهم مستمى وهو الأب، فيجب أن لا ينقص صاحب السهم المستمى وهو الأُم عن سهمه ويكون النقصان داخلاً على من له مايبقى وهو الأب كما يكون له الزيادة، ألا ترى أنَّ الزوج والزوجة لا ينقصان من تسمية سهامهما، فالأُم لاحقة بهما لتسمية سهامهما، ولوجاز أن يدخل النقصان على الأُم مع تعيين سهامهما جاز ذلك في الزوج والزوجة، ولأنَّ الأُم إنما تنقص بالولد والإخوة ولم يوجدوا في هذه المسألة.

فإن قيل: قوله تعالى: «فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فَلأُمُّهُ الثَّلَاثُ» إنما المراد به إذا لم يرثه غير أبويه، ولا خلاف أنَّ الميِّت إذا ورثه أبواه من غير وارث سواهما فإنَّ للأُم الثلث.

قلنا: الظاهر بخلاف ذلك؛ لأنَّ قوله تعالى: «فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فَلأُمُّهُ الثَّلَاثُ» إيجاب للأُم الثلث مع فقد الولد على كلِّ حال، ولم يذكر أنَّه لا وارث غيرهما، كما لم يذكر أنَّ له وارثاً غيرهما، وإذا لم يذكر كلَّ ذلك حملناه على إطلاقه مع فقد الوارث ووجوده.

ووجدت بعض من نصر هذه المسألة خاصّة من المخالفين^(١) في الفرائض يستدلُّ على أنَّ للأُم الثلث كاملاً لا ثلث مابقي، بقوله تعالى: «وورثه أبواه

(١) لم نعر عليه.

فلأمة الثلث فإن كان له إخوة فلأمة السدس»^(١)، قال هذا المحتج: يدل على أنها ترث مع فقد الإخوة الثلث ومع الإخوة السدس، وفي ذلك بطلان قول من جعل لها ثلث الباقي عن فرض الزوج وهو سدس المال، لما يقتضي من التسوية بين حالها إذا كان إخوة أو لم يكن إخوة، وقد فرق الله تعالى بين حالها فجعل لها مع الإخوة السدس ومع فقد الإخوة الثلث، كما فرق بين حال الزوجين فجعل لهما مع فقد الولد مثلي مالهما مع الولد، فلمّا لم يجز أن يعطيا مع فقد الولد ما فرض لهما مع الولد دلّ أنه لا يجوز أن تعطى الأم مع غير الولد والإخوة ما جعل لها مع الإخوة والولد إذا كان الله تعالى قد فرق بين حالتهم جميعاً، وفي التسوية بينها مخالفة للظاهر وما هو إلا قريب.

فإن قال قائل: لمّا كان الأبوان يرثان بمعنى واحد وهو الولادة وكانا في درجة واحدة، شابهها الابن والبنت اللذين يرثان بالولادة، فوجب أن لا تفضل الأنثى منهم على الذكر إذا تساويا في درجة.

قلنا: هذا قياس وإن كان غير صحيح وبالقياس لا تثبت عندنا الأحكام الشرعية، ثم لو لزم ذلك للزم أن يرث الأبوان مع الولد للذكر مثل حظ الأنثيين ولا تساوي بينهما لاستوائهما في الدرج والولادة، وللزم مثله أيضاً في الإخوة والأخوات من الأم والجدّ والجدة إذا استوا في الدرجة.

واحتج ابن عليّة في هذه المسألة، وتبعه في ذلك أبو بكر أحمد بن عليّ الرازي الحنفي^(٢)، بأنّ للأب والأم إذا لم يكن معهما غيرهما فلأُم الثلث وللأب الثلثان، وإذا دخل عليها من استحقّ بعض المال وجب أن يرجعاً إلى ما كان لهما في الأصل، كشريكين كان بينهما مال لأحدهما ثلثه وللآخر ثلثاه، فإن

(١) سورة النساء: الآية ١١.

(٢) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٢ ص ٨٣.

استحقّ مستحقّ نصف هذا المال، فالواجب أن يقسم ما بقي من المال على ما كان لهما في الأصل، لصاحب الثلث ثلث ما بقي، ولصاحب الثلثين ثلثا ما بقي.

وقد قوى أبو بكر الرازي هذا الاحتجاج بأن قال: إنّ الله تعالى جعل عند انفراد الأبوين بالميراث للأم الثلث وللأب الثلثين، كما جعل مثل ذلك لابن والبنت في قوله تعالى: «للدكر مثل حظ الأنثيين»^(١)، وللأخ والأخت في قوله تعالى: «وإن كانوا إخوة رجالاً ونساءً فللذكر مثل حظ الأنثيين»^(٢)، ثم لما سمي للزوج والزوجة ماسمى لهما وأخذاً نصيبها كان الباقي بين الابن والبنت على ما كان عليه قبل دخولهما، وكذلك بين الأخ والأخت، وهذا يقتضي في مسألة الأبوين أن يكون إذا أخذ الزوج والزوجة نصيبها وجب أن يكون ما كان للأبوين على ما استحقاه في الأصل قبل دخول الزوجين^(٣).

وهذا احتجاج ركيك مبني على فساد؛ لأنّ الله تعالى إذا فرض للأم الثلث عند انفراد الأبوين بالميراث، ولم يسم للأب شيئاً فأعطيناه ما بقي، وكان الثلثين اتفاقاً لأنّه السهم المعين، وإذا كان فرض الأم الثلث في كل موضع، وقد بيّنا أنّ الظاهر يقتضي أنّه الثلث من أصل المال، وجب أن نعطيها الثلث كاملاً من المال مع الداخل وفقد الداخل، ويكون للأب ما بقي كائناً ما كان. ولا يشبه ذلك الشريكين؛ فإنّ الشريكين في المال لكل واحد منها نصفه، فإذا استحقّ مستحقّ من المال شيئاً أعطينا كل واحد من الشريكين النصف بعد الخارج لتساويهما في السهام.

وقد بيّنا أنّ سهم الأم مذكور في القرآن، وسهم الأب غير معيّن، وإنّا له

(١) و(٢) سورة النساء: الآية ١٧٦.

(٣) أحكام القرآن (للجصاص): ج ٢ ص ٨٣.

مابقي بعد فرض الأم، ولا يشبه ذلك ما ذكره الرازي في الابن والبنت والأخ والأخت؛ لأن الله تعالى قد صرح في نصيب من ذكره بأن للذكر مثل حظ الأنثيين، فينبغي أن تكون القسمة على ذلك مع الانفراد والاجتماع، ولم يصرح في الأبوين بأن للأب مع الانفراد الثلثين، فافترق الأمران ولا وجه، للجمع بينهما.

مسألة

[٣١١]

[من يرث مع الأبوين]

ومتما انفردت به الإمامية: أنه لا يرث مع الوالدين ولا مع أحدهما أحد سوى الولد والزوج والزوجة.

وذهب فقهاء العامة إلى خلاف ذلك، وورثوا الإخوة والأخوات مع الأم على بعض الوجوه^(١).

دللنا على صحة ما ذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة الذي يتكرر، قوله تعالى: «وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله»^(٢)، وقد علمنا أن الوالدين أقرب إلى الميت من إخوته؛ لأنهم يتقربون إليه بهما، والوالدان يتقربان بنفوسهما.

وأيضاً فإن الله تعالى جعل للوالدين حقاً عالياً، ثم أهبطهما عنه في بعض الأحوال، ولم يفرق بين الأب والأم في ذلك، وكما أن الإخوة والأخوات لا يرثون شيئاً مع الأب كذلك يجب أن لا يرثوا مع الأم.

(١) راجع أحكام القرآن (للجصاص): ج ٢ ص ٨٢.

(٢) سورة الأنفال: الآية ٧٥.

مسألة

[٣١٢]

[لو خلف الميت أبوين وبنناً]

ومتما انفردت به الامامية: أنهم ذهبوا فيمن يموت ويخلف والديه وبنته أن للبننت النصف وللأبوين السدسين وما يبقى يرثه عليهم على حساب سهامهم. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا إلى أن للبننت النصف وللأم السدس وللأب ما يبقى وهو الثلث^(١).

دليلنا على صحة قولنا: الإجماع المتردد؛ ولأن الأبوين لهما السدسان بظاهر الكتاب، وللبنت النصف بظاهره أيضاً، ويبقى السدس، فيجب أن يكون مردوداً على الجماعة بقوله تعالى: «وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض»، فكيف يجوز هذا الباقي الأب وإنما له السدس مع الولد؟ فإذا قالوا: بالخبر المتضمن لذكر العصبية، فقد تقدم^(٢) من الكلام في ذلك ما فيه كفاية؛ ولأن خبرهم إذا صح يقتضي أن تبقى الفرائض شيئاً وهاهنا ما أبقت الفرائض شيئاً، بل قد استوفى النص جميع المال.

مسألة

[٣١٣]

[لو خلف الميت ابنتين وأحد الأبوين وابن ابن]

ومتما انفردت به الامامية: أنهم يذهبون فيمن يترك ابنتيه وأحد أبويه وابن ابن أن للبننتين الثلثين، ولأحد الأبوين السدس، وما يبقى فهو رثة على البننتين

(١) لم نعر عليه.

(٢) لم نعر عليه.

وأحد الأبوين، وليس لابن الابن شيء.

وخالف سائر الفقهاء في ذلك، وذهبوا إلى أن السدس الباقي من هذه الفريضة لابن الابن^(١).

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة المتردد، أن أحد الأبوين أقرب إلى الميت من ابن ابنه، والقربى مراعاة في الميراث، فكيف يجوز أن يرث البعيد مع القريب؟

ولأن مخالفينا يعولون في ذلك على الخبر الذي يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله): ما أبقت الفرائض فلأولي ذي عصة ذكر^(٢)، وقد أسلفنا^(٣) من الكلام في إبطال هذا الخبر ما فيه كفاية.

ثم لو كان صحيحاً لكان الأب بأن يكون هو الأولي بالميراث من ابن الابن، فلوراعينا التعصيب الذي يراعونه لكان الأب أحق من ابن الابن به.

مركز تحقيق كتاب تبيين مسائل
[٣١٤]

[حجب الأم]

ومما انفردت به الإمامية: القول بأنه لا يحجب الأم عن الثلث إلى السدس الإخوة من الأم خاصة، وإنما يحجبها عنه الإخوة من الأب والأم أو من الأب. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا إلى أن الإخوة من الأم يحجبون كما يحجب الإخوة من الأب والأم^(٤).

(١) لم نعث عليه.

(٢) التهذيب: ج ٩ ص ٢٦٠ س ٢، الوسائل: ج ١٧ ص ٤٣٢ ح ٥.

(٣) لم نعث عليه.

(٤) لم نعث عليه.

دليلنا على صحة ماذهبنا إليه: الإجماع الذي قد تكرر.
 فإذا احتج علينا بظاهر قوله تعالى: «فإن كان له إخوة فلأمه السدس»^(١)،
 وأن الاسم يتناول الإخوة من الأم خاصة كما يتناول الإخوة من الأب والأم.
 قلنا: هذا العموم نرجع عن ظاهره بالإجماع، فإنه لاخلاف بين الطائفة في
 هذا.

وقول من يقول من أصحابنا^(٢): كيف يجوز أن يحجبها الإخوة من الأم وهم
 في كفالتهما ومؤونتهما؟ ليس بعلّة في سقوط الحجب، وإنما اتبعوا في ذلك لفظ
 الرواية، فإنهم يروون عن أئمتهم (عليهم السلام) أنهم لايجبونها لأنهم في
 نفقتها ومؤونتها^(٣).



[من يرث مع الولد]

ومتما انفردت به الامامية: القول بأنه لا يرث مع الولد ذكراً كان أو أنثى
 أحد إلا الوالدان والزوج والزوجة.
 وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وجعلوا للإخوة والأخوات والعمومة
 وأولادهم نصيباً مع البنات^(٤).
 والذي يدل على صحة ماذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردد، أنه لو جاز أن
 يرث أحد ممن ذكرناه مع البنات لجاز أن يرث مع البنين؛ لأن إسم الولد

(١) سورة النساء: الآية ١١.

(٢) التهذيب: ج ٩ ص ٢٨٥ ح ١٤، الوسائل: ج ١٧ ص ٤٥٥ ح ٥.

(٣) لم نعث عليه.

(٤) المجموع: ج ٢٨/١٦.

يتناول الجميع، ولأنّ قرى البنت كقرى الابن. وما يعولون عليه من الخبر في العصبية، قد تقدّم^(١) الكلام عليه وبيان مافيه.

مسألة

[٣١٦]

[في الحبوّة]

ومّا انفردت به الامامية: أنّ الولد الذكر الأكبر يفضل دون سائر الورثة بسيف أبيه وخاتمه ومصحفه. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك.

والذي يقوى في نفسي أنّ التفضيل للأكبر من الذكور بما ذكره إنّما هو بأنّ يخصّ بتسليمه إليه وتحصيله في يده دون باقي الورثة وإن احتسب بقيمته عليه، وهذا على كلّ حال انفراد من الفقهاء؛ لأنّهم لا يوجبون ذلك ولا يستحبّونه وإن كانت القيمة محسوبة عليه.

وإنّما قوّينا ما بيناه وإن لم يصريح به أصحابنا؛ لأنّ الله تعالى يقول: «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين»^(٢)، وهذا الظاهر يقتضي مشاركة الأنثى للذكر في جميع ما يخلفه الميت من سيف ومصحف وغيرهما، وكذلك ظاهر آيات ميراث الأبوين والزوجين يقتضي أنّ لهم السهام المذكورة في جميع تركة الميت، فإذا خصصنا الذكر الأكبر بشيء من ذلك من غير احتساب بقيمته عليه تركنا هذه الظواهر.

وأصحابنا لم يجمعوا على أنّ الذكر الأكبر مفضل بهذه الأشياء من غير

(١) لم نعر عليه.

(٢) سورة النساء: الآية ١١.

احتساب بالقيمة، وإنما عولوا على أخبار^(١) رويها تتضمن تخصيص الأكبر بما ذكرناه، من غير تصريح باحتساب عليه أو بقيمته، وإذا خصصناه بذلك أتباعاً لهذه الأخبار واحتسبنا بالقيمة عليه، فقد سلمت ظواهر الكتاب مع العمل بما أجمعت عليه الطائفة من التخصيص له بهذه الأشياء، فذلك أولى.

- ووجه تخصيصه بذلك مع الاحتساب بقيمته عليه أنه القائم مقام أبيه والساذ مسده، فهو أحق بهذه الأمور من النسوان والأصاغر للرتبة والجاه.

مسألة

[٣١٧]

[حجب الولد من هوأهبط منه]

ومتما انفردت به الإمامية: أن ولد الصلب يحجب من كان أهبط منه، ولا فرق في ذلك بين كونه ذكراً أو أنثى.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا إلى أن لولد الولد نصيباً مع بنات الصلب^(٢).

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة، أن الذكر من ولد الصلب إنما يحجب من هو أسفل منه؛ لأنه ولد صلب ولقرايته القرية من الميت، وهذا ثابت في الذكر والأنثى، فلو جاز أن يرث ولد الولد مع ولد الصلب إذا كان أنثى جاز مثل ذلك في الذكر.

(١) الكافي: ج ٧ ص ٨٥، الفقيه: ج ٤ ص ٣٤٦ و ٣٤٧ ح ٥٧٤٦ و ٥٧٤٧، التهذيب: ج ٩ ص ٢٧٥ و ٢٧٦

ح ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩، الاستبصار: ج ٤ ص ١٤٤، الوسائل: ج ١٧ ص ٤٣٩.

(٢) المجموع: ج ١٦/٨١.

مسألة

[٣١٨]

[ارث الزوج]

ومتما انفردت به الامامية: أن الزوج يرث المال كله إذا لم يكن وارثاً سواه، فالنصف بالتسمية والنصف الآخر بالرد، وهو أحق بذلك من بيت المال.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا كلهم إلى أن النصف له والنصف الآخر لبيت المال^(١).

والحجة لنا في ذلك: إجماع الطائفة عليه.

فإذا قيل: كيف يرث على من لا قرابة له ولا نسب وإنما يرث بسبب؟ وإنما يرث على ذوي الأرحام، ولو جاز أن يرث على الزوج لجاز أن يرث على الزوجة حتى تورث جميع المال إذا لم يكن وارث سواها.

قلنا: الشرع ليس يؤخذ قياساً، وإنما يتبع فيه الأدلة الشرعية، وليس يمتنع أن يرث على من لم يكن ذا رحم وقرابة إذا قام الدليل على ذلك.

وأما الزوجة فقد وردت رواية^(٢) شاذة بأنها ترث المال كله إذا انفردت كالزوج، ولكن لا معول على هذه الرواية ولا تعمل الطائفة بها. وليس يمتنع أن يكون للزوج مزية في هذا الحكم على الزوجة، كما كانت له مزية عليها في تضاعف حقه على حقها.

* * *

(١) المبسوط: (للسرخسي): ج ٢٩/٢٩٢-١٩٤.

(٢) الفقيه: ج ٤ ص ٢٦٣ ح ٥٦١٣، التهذيب: ج ٩ ص ٢٩٥ ح ١٦، الاستبصار: ج ٤ ص ١٥٠ ح ٥،

الوسائل: ج ١٧ ص ٥١٥ و ٥١٦ ح ٦ و ٩.

مسألة

[٣١٩]

[ارث الزوجة من ربا المتوفى]

ومما انفردت به الامامية: أنَّ الزوجة لا تورث من ربا المتوفى شيئاً، بل تعطى بقيمته حقها من البناء والآلات دون قيمة العراص. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يفرقوا بين الربا وغيرها في تعلق حق الزوجات^(١).

والذي يقوى في نفسي أنَّ هذه المسألة جارية مجرى المسألة المتقدمة في تخصيص الأكبر من الذكور بالمصحف والسيف، وأنَّ الربا وإن لم تسلَّم إلى الزوجات بقيمتها محسوبة لها.

والطريقة في نصرة ماقويناه: هي الطريقة في نصرة المسألة الأولى، وقد تقدَّم بيان ذلك.

ويمكن أن يكون الوجه في صلة الزوجة عن الربا أنَّها ربما تزوجت وأسكنت هذه الربا من كان ينافس المتوفى أو يغبطه أو يحسده، فيثقل ذلك على أهله وعشيرته، فعدل بها عن ذلك على أجل الوجوه.

مسألة

[٣٢٠]

[ارث الاخوة من الاب]

ومما انفردت به الامامية: أنَّه لا يرث مع الأخت للأب والأم أحد من الإخوة والأخوات للأب خاصة، كما لا يرثون مع الأخ للأب والأم.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فوَرَّثُوا الأخت من الأب مع الأخت من الأب والأم^(١).

دليلنا على صحة ماذهبنا إليه : إجماع الطائفة ، وأيضاً مامنع من ميراث ولد الأب خاصة مع الذكور من ولد الأب والأم يمنع من ميراثه مع الإناث ؛ لأنَّ إسم الولد شامل لهم ، وتأكد القرابة ثابت في الجميع ، فلا وجه للفرقة بينهم .

مسأله

[٣٢١]

[ارث بني الاخوة]

ومتما انفردت به الامامية : القول بأنَّ بني الاخوة يقومون عند فقد آبائهم مقامهم في مقاسمة الجد ومشاركته . وخالف باقي الفقهاء في ذلك . وحجَّتنا على ذلك : إجماع الطائفة .

ولا اعتراض لهم علينا بأنَّ الجد أقرب إلى الميت من ابن أخيه ؛ لأنَّهم لا يراعون في الميراث القرى ؛ ولأنَّ ابن الأخ قد ورث من سَمَّى الله تعالى له سهماً في النص ، وليس كذلك الجد ، فهو أقوى سبباً منه ، والمعول على إجماع الطائفة ، ولا علة للأحكام الشرعية نعرفها أكثر من المصلحة الدينية على سبيل الجملة من غير معرفة بتفصيل ذلك .

(١) المغني (لابن قدامة) : ج ٧/١٤-١٥ .

[٣٢٢]

[ارث الملاعن لواقر بالولد]

ومما انفردت به الامامية: أنَّ من لاعن زوجته وفرق الحاكم بينهما الفرقة المؤبدة، إن عاد بعد ذلك وأقر بالولد وأكذب نفسه لايورث من الولد، بل يورث الولد منه، ولا يورث هذا الراجع. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك^(١).
وقد بيّنا الكلام في هذه المسألة في باب اللعان من هذا الكتاب^(٢)، فلا معنى لإعادته.

مسألة

[٣٢٣]

[ارث المسلم للكافر]

ومما انفردت به الامامية: عن أقوال باقي الفقهاء في هذه الأزمان القريبة، وإن كان لها موافق متقدّم الزمان: القول بأنّ المسلم يرث الكافر وإن لم يرث الكافر المسلم.

وقد روى الفقهاء في كتبهم موافقة الامامية على هذا المذهب عن سيّدنا زين العابدين عليّ بن الحسين ومحمّد بن الحنفية (عليهما السلام) وعن مسروق وعبدالله بن معقل المزني وسعيد بن المسيّب ويحيى بن يعمر ومعاذ بن جبل ومعاوية بن أبي سفيان^(٣).

(١) المغني (لابن قدامة) ج ٧/١٢٧.

(٢) تقدم في ص ٢٦١.

(٣) الشرح الكبير: ج ٧ ص ١٦٠، المغني (لابن قدامة): ج ٧ ص ١٦٦، المنتقى (لللباجي): ج ٦ ص ٢٥٠،

المحلى: ج ٩ ص ٣٠٤، بداية المجتهد: ج ٢ ص ٣٨١، المبسوط (للسرخسي): ج ٣٠ ص ٣٠، المجموع:

ج ١٦ ص ٥٨.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا إلى أن كل واحد من المسلم والكافر لا يرث صاحبه^(١).

دليلنا: بعد إجماع الطائفة المتردد، جميع ظواهر آيات المواريث؛ لأن قوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين»^(٢) يعم الكافر والمسلم، وكذلك آية ميراث الأزواج والزوجات والكلالة، وظواهر هذه الآيات كلها تقتضي أن الكافر كالمسلم في الميراث، فلما اجتمعت الأمة على أن الكافر لا يرث المسلم أخرجناه بهذا الدليل الموجب للعلم، وبقي ميراث المسلم للكافر تحت الظاهر كميراث المسلم للمسلم.

ولا يجوز أن يرجع عن هذا الظاهر بأخبار الآحاد التي يروونها؛ لأنها توجب الظن، ولا يختص بها ولا يرجع عنها يوجب العلم من ظواهر الكتاب؛ ولأن أكثرها مطعون على روايته مقدوح فيهم؛ ولأنها معارضة بأخبار كثيرة يروونها أيضاً مخالفونا وتوجد في كتبهم؛ ولأن أكثرها له تأويل يوافق مذهبنا.

وتفصيل هذه الجملة أن مخالفنا في هذه المسألة يعول على خبر يرويه الزهري عن علي بن الحسين (عليه السلام) عن عمرو بن عثمان بن عفان عن أسامة ابن زيد أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم^(٣).

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله (صلى الله

(١) البحر الزخار: ج ٦/٣٦٧.

(٢) سورة النساء: الآية ١١.

(٣) صحيح البخاري: ج ٨ ص ١٩٤، سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٢٥ ح ٢٩٠٩، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٤٢٣ ح ٢١٠٧، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٩١١ ح ٢٧٢٩، سنن الدارمي: ج ٢ ص ٣٧١.

عليه وآله): إنه لا يتوارث أهل ملتين^(١).

وعن عامر الشعبي عن النبي (عليه وآله السلام) نحوه^(٢).

وعن الزهري عن سعيد بن المسيّب قال: مضت السنة أن لا يرث المسلم الكافر^(٣).

ولم يورث عمر بن الخطاب الأشعث بن قيس عن عمته اليهودية^(٤).

وقال الزهري: كان المسلم لا يرث الكافر في عهد النبي (صلى الله عليه وآله) وعهد أبي بكر وعمر وعثمان، فلما ولي معاوية ورث المسلم من الكافر، وأخذ بذلك الخلفاء حتى قام عمر بن عبد العزيز فراجع السنة الأولى^(٥).

وكل هذه الأخبار إذا سلمت من القدوح والجروح إنما توجب الظنّ دون العلم اليقين، ولا يجوز أن يرجع بها ولا بشيء منها عما يوجب العلم من ظواهر كتاب الله تعالى.

فأما خبر أسامة فمقدوح فيه؛ لأن أسامة تفرد به عن النبي (صلى الله عليه وآله)، وتفرد به أيضاً عنه عمرو بن عثمان، وتفرد به علي بن الحسين (عليه السلام) عن عمرو، وتفرد به الزهري عن علي بن الحسين (عليه السلام)، وتفرد الراوي بالحديث مما يوهنه ويضعفه لوجوه معروفة.

وقد روى هذا الحديث بعينه الزهري، فقال: عن عمرو بن عثمان^(٦)، ولم

(١) سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٢٥ ح ٢٩١١، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٩١٢ ح ٢٧٣١، سنن الدارقطني:

ج ٤ ص ٧٢ و ٧٥ ح ١٦ و ٢٥، سنن البيهقي: ج ٦ ص ٢١٨.

(٢) سنن الدارمي: ج ٢ ص ٣٦٩.

(٣) لم نثر عليه.

(٤) الموطأ: ج ٢ ص ٥١٩ ح ١٢، سنن البيهقي: ج ٦ ص ٢١٨ و ٢١٩، كذا العمال: ج ١١ ص ٢٩ و ٧٤

ح ٣٠٤٩ و ٣٠٦٧، سنن الدارمي: ج ٢ ص ٣٦٩ و ٣٧٠.

(٥) المصنف (لابن أبي شيبة) ج ٧/٣٨٤.

(٦) لم نثر عليه.

يذكر علي بن الحسين (عليه السلام)، واختلاف الرواية أيضاً فيه مما يضعفه.
ومما يضعف هذا الخبر أن علي بن الحسين (عليهما السلام) كان يورث
المسلم من الكافر بلا خلاف، فلوروى فيه سنة لما خالفها.

وروى أحمد بن حنبل عن يعقوب عن أبيه عن صالح عن الزهري أن علي
ابن الحسين (عليه السلام) أخبره أن عثمان بن عفان وأسماء بن زيد قالوا:
لا يرث المسلم الكافر^(١)، من غير أن يسنداه إلى النبي (صلى الله عليه وآله)،
وهذا الاختلاف والاضطراب في رواية الخبر دالان على ضعفه.

وأما حديث عمرو بن شعيب فإن الحفاظ لا يثبتونه عن النبي (صلى الله
عليه وآله)، ويذكرون أنه من قول عمر بن الخطاب، وعمرو بن شعيب مضعف
عند أصحاب الحديث.

ومما يوهنه أيضاً تفردّه عن أبيه، وتفرد أبيه عن جده، وتفرد جده به عن
النبي (صلى الله عليه وآله)، وعمرو بن شعيب مالم يلق عبد الله بن عمر الذي هو
جده وإنما يرسل عنه.

وأما خبر الشعبي عن النبي (صلى الله عليه وآله) فهو مرسل.

وقول سعيد بن المسيّب: إنه سنة لاحتجّة فيه؛ لأن ذلك خبر عن اعتقاده
ومذهبه، ويجوز أن يريد به أنه من سنن عمر بن الخطاب لا النبي
(عليه وآله السلام)، وما يسته غير النبي (عليه وآله السلام) ممّن ذكرناه يجوز أن
يكون خطأ، كما يجوز أن يكون صواباً.

وكان مذهب سعيد بن المسيّب تورث المسلم من الكافر، فكيف يجوز أن
يكون عنده في خلاف ذلك سنة؟

على أن هذه الأخبار معارضة مقابلة بما يرويه مخالفونا ويوجد في كتبهم،

(١) لم نعر عليه.

مثل الخبر الذي يرويه عمر بن أبي حكيم عن عبد الله بن بريدة أن أخوين اختصما إلى يحيى بن يعمر يهودي ومسلم فوزث المسلم منهما، وقال: حدثني أبو الأسود الدؤلي أن رجلاً حدثه أن معاذاً قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: الإسلام يزيد ولا ينقص فوزث المسلم^(١). ونظائر هذا الخبر موجودة كثيرة في رواياتهم^(٢)، فأما روايات الشيعة في ذلك فمما لا يحصى^(٣).

وأما الخبر المتضمن لنفي التوارث بين أهل ملتين فنحن نقول بموجبه؛ لأن التوارث تفاعل، وهو مقتض أن يكون كل واحد منهما يرث صاحبه، وإذا ذهبنا إلى أن المسلم يرث الكافر والكافر لا يرثه فما أثبتنا بينهما توارثاً.

وربما عول بعض المخالفين لنا في هذه المسألة على أن المواريث ثبتت^(٤) على النصره والموالة، بدلالة قوله تعالى: «والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا»^(٥)، فقطع بذلك الميراث بين المسلم المهاجر وبين المسلم الذي لا يهاجر، إلى أن نسخ ذلك بانقطاع الهجرة بعد الفتح، وكذلك يرث الذكور من العصبية دون الإناث لنفي العقل والنصرة عن النساء، وكذلك لا يرث القاتل ولا العبد لنفي النصره.

وهذا ضعيف جداً؛ لأننا أولاً^(٦) لانسلم أن المواريث ثبتت^(٧) على النصره

(١) سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٢٦ ح ٢٩١٢، جامع الاصول (لابن الاثير): ج ١٠ ص ٣٦٨ ح ٧٣٦٢.

(٢) سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٢٦ ح ٢٩١٣.

(٣) الكافي: ج ٧ ص ١٤٢، الفقيه: ج ٤ ص ٣٣٤، التهذيب: ج ٩ ص ٣٦٥-٣٦٨ ح ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و ٦

و ١١ و ١٢ و ١٤، الاستبصار: ج ٤ ص ١٨٩-١٩٢ ح ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ١١ و ١٢ و ١٤، الوسائل:

ج ١٧ ص ٣٧٤.

(٤) في «ب»: بنيت.

(٥) سورة الانفال: الآية ٧٢.

(٦) ساقط من (الف) و(ب).

(٧) في (الف) و(ب) بنيت.

والموالة والمعونة؛ لأنّ النساء يرثن والأطفال ولانصرة هاهنا، وعلة ثبوت المواريث غير معلومة على التفصيل، وإن كنا نعلم على سبيل الجملة أنّها للمصلحة.

وبعد فإنّ النصرة مبذولة من المسلم للكافر في الواجب وعلى الحق، كما أنّها مبذولة للمسلم بهذا الشرط.

مسألة

[٣٢٤]

[ارث المطلقة في مرض الموت]

ومما انفردت به الإمامية: أن المطلقة المبتوتة في المرض ترث المطلق لها إذا مات في مرضه ذلك ما بين طلاقها وبين سنة واحدة، بشرط أن لا تتزوج فإن تزوجت فلا ميراث لها.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعتبروا فيه ما اعتبرناه؛ لأنّ أبا حنيفة وأصحابه يذهبون إلى أنّه إذا طلق امرأته ثلاثاً في مرضه ثمّ مات من مرضه وهي في العدة فإنّها ترثه، فإن مات بعد انقضاء العدة لم ترثه، فإن صحّ من مرضه ثمّ مات لم ترثه^(١).

وقال الحسن عن زفر: إن صحّ من مرضه ثمّ مرض ثمّ مات في مرضه وهي في العدة ورثته أيضاً، وقول الثوري والأوزاعي مثل قول زفر، وكذلك قول الحسن بن حيّ^(٢).

(١) المغني (لابن قدامة): ج ٧ ص ٢٢١، الشرح الكبير: ج ٧ ص ١٨٤، المحلى: ج ١٠ ص ٢٢٠، المجموع: ج ١٦ ص ٦٤.

(٢) المبسوط (للسرخسي): ج ٦ ص ١٥٧، المحلى: ج ١٠ ص ٢١٩، الشرح الكبير: ج ٧ ص ١٧٩، المغني (لابن قدامة): ج ٧ ص ٢١٩.

وقال مالك : إذا طلق امرأته وهو مريض قبل الدخول بها كان لها نصف المهر والميراث ولا عدة عليها، فإن تزوجت عشرة أزواج كلهم طلق في المرض فإنها ترث جميعهم إذا ماتوا قبل أن يصحوا من المرض^(١).

وذكر الليث أن ابن شبرمة سأل ربيعة عن المريض يطلق امرأته، فقال: ترثه ولو تزوجت بعشرة أزواج^(٢).

وقال مالك : فإن صح من مرضه^(٣) ثم مات بعد ذلك لم ترثه، وهو قول الليث^(٤).

وقال الشافعي : لا ترث المبتوتة وإن مات وهي في العدة^(٥)، وأجمعوا على أن المرأة لو ماتت لم يرثها. فبان بهذا الشرح أن الامامية منفردة بقولها. والذي يدل على صحته : الإجماع المتكرر الذي قد بينا أن فيه الحجة، وأيضاً فإن الأغلب والأظهر أن الرجل إنما يطلق^(٦) امرأته في مرضه هرباً من أن ترثه، فاذا حكم لها بأنها ترثه مدة سنة، كان ذلك كالصارف له عن هذا الفعل.

مركز تحقيق كتاب أصول علوم إسلامية
مسألة

[٣٢٥]

[ارث الخنثى]

ومما انفردت به الامامية : أن من أشكلت حاله من الخنثى في كونه ذكراً

(١) المحلى : ج ١٠ ص ٢٢٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) في «ألف» و«ب» : مرضه صيغة معروفة.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) الشرح الكبير : ج ٧ ص ١٨١، المغني (لابن قدامة) : ج ٧ ص ٢١٧، المبسوط (للسرخسي) : ج ٦

(٦) في «ألف» : يبت.

أو أنثى اعتبر حاله بخروج البول، فإن خرج من الفرج الذي يكون للرجال خاصة ورث ميراث الرجال، وإن كان خروجه مما يكون للنساء خاصة ورث ميراث النساء، وإن بال منها معاً نظراً إلى الأغلب والأكثر منها فعمل عليه وورث به، فإن تساوى ما يخرج من الموضعين ولم يختلف اعتبر بعدد الاضلاع، فإن اتفقت ورث ميراث الإناث، وإن اختلفت ورثت ميراث الرجال.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وقالوا فيه أقوالاً مختلفة، كلها تخالف قول الشيعة في ذلك؛ لأنّ أبا حنيفة وإن كان قد روي عنه اعتبار البول كما تعتبره الإمامية، فإنه يذهب إلى أنّه متى خرج البول من الفرجين جميعاً ورثه بأحسن أحواله، فإن كان أحسن أحواله أن يكون ذكراً أعطاه ذلك، وإن كان أحسن أحواله أن يكون أنثى أعطاه ذلك^(١).

والشافعي يعطي الخنثى ميراث امرأة، ويوقف بقيّة المال حتّى يتّضح أمره^(٢).

وأقوال الجميع إذا تأملت علم أنها خارجة عن أقوال الإمامية ومنفردة. والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد، وأيضاً فإنّ باقي الفقهاء عولوا عند إشكال الأمر وتقابل الأمارات على رأي وظنّ وحسبان، وعولت الإمامية فيما يُحكم به في الخنثى على نصوص^(٣) وشرع محدود، فقولها على كلّ حال أولى.

(١) المبسوط (للسرخسي): ج ٣٠ ص ٩٢.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٧ ص ١١٥، الشرح الكبير: ج ٧ ص ١٤٩.

(٣) من لا يحضره الفقيه: باب ١٦٦ ميراث الخنثى ج ٤ ص ٢٣٧، وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب ميراث الخنثى ج ١٧ ص ٥٧٥.

مسألة

[٣٢٦]

[حكم مال المفقود]

ومّا انفردت به الإماميّة: القول بأنّ المفقود يحبس ماله عن ورثته قدر ما يطلب في الأرض كلّها أربع سنين، فإن لم يوجد بعد انقضاء هذه المدة قسّم المال بين ورثته.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وقالوا فيه أقوالاً مختلفة، فذهب بعضهم في مال المفقود أنّه يوقف ماله سبعين سنة من يوم فقد ثم يقسّم بين الأحياء من ورثته^(١)، وقال آخرون: يوقف تمام مائة وعشرين سنة^(٢)، وأقوالهم المختلفة في هذا الباب، تخالف كلّها ماذهب إليه الإماميّة.

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردّد، أنّ من خالفها يعوّل فيما ذهب إليه على القياس والظن، وقد بيّنا أنّ ذلك لا مدخل له في الأحكام الشرعيّة.

مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

مسألة

[٣٢٧]

[ارث القاتل خطأ]

ومّا يظنّ انفراد الإماميّة به ولها فيه موافق: قولها بأنّ القاتل خطأ يرث المقتول لكنّه لا يرث من الدية. ووافق الإماميّة على هذا المذهب عثمان البتي، وذهب إلى أنّ قاتل الخطأ يرث ولا يرث قاتل العمد^(٣).

(١) المغني (لابن قدامة): ج ٧/٢٠٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) أحكام القرآن (للقرطبي): ج ٥ ص ٦٦.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يرث قاتل عمد ولا خطأ إلا أن يكون صبيّاً أو مجنوناً فلا يحرم الميراث^(١).

وقال ابن وهب: عن مالك لا يرث القاتل من دية من قتله شيئاً ولا من ماله، فإن قتله خطأ لم يرث من ديته ويرث من سائر ماله، وهو قول الأوزاعي^(٢). وهذا كما تراه موافقة للإمامية.

وقال ابن شبرمة: لا يرث قاتل الخطأ^(٣).

وقال الثوري: لا يرث القاتل من مال المقتول ولا من ديته^(٤).

وحكى المزني عن الشافعي أنه قال: إذا قتل الباغي العادل أو العادل الباغي لا يتوارثان؛ لأنهما قاتلان^(٥).

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد، ويدل أيضاً عليه ظواهر آيات المواريث كلها، مثل قوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم»^(٦). فإذا عورضنا بقاتل العمد، فهو مخرج بدليل قاطع لم يثبت مثله في القاتل خطأ.

ويمكن أن يقوى ذلك أيضاً بأن قاتل الخطأ معذور غير مذموم ولا مستحق للعقاب، فلا يجب أن يحرم الميراث الذي يحرمه العامد على سبيل العقوبة. فإن إحتج المخالف بقوله تعالى: «ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة

(١) المجموع: ج ١٦ ص ٦١، أحكام القرآن (للقرطبي): ج ١ ص ٤٥٦.

(٢) بداية المجتهد: ج ٢ ص ٣٨٩، المبسوط (للسرخسي): ج ٣٠ ص ٤٧، أحكام القرآن (للقرطبي): ج ١ ص ٤٥٦، المجموع: ج ١٦ ص ٦١.

(٣) لم نعد عليه.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج ٧ ص ١٦٢، الشرح الكبير: ج ٧ ص ٢١٩.

(٥) الشرح الكبير: ج ٧ ص ٢٢٠، المغني (لابن قدامة): ج ٧ ص ١٦٣.

(٦) سورة النساء: الآية ١١.

ودية مسلّمة إلى أهله»^(١)، فلو كان القاتل وارثاً لما وجب عليه تسليم الدية. فالجواب عن ذلك أن وجوب تسليم الدية على القاتل إلى أهله لا يدلّ على أنّه لا يرث ما هو دون الدية من تركته؛ لأنّه لا تنافي بين الميراث وبين تسليم الدية، وأكثر ما في ذلك أن لا يرث من الدية التي يجب عليه تسليمها شيئاً، وإلى هذا نذهب.

مسألة

[٣٢٨]

[لوخلف الميت مالا وأبوين مملوكين]

ومما انفردت به الإمامية: أنّ من مات وخلف مالا وأباً مملوكاً وأمّاً مملوكة فإنّ الواجب أن يشتري أبوه أو أمه من تركته ويعتق عليه ويورث باقي التركة. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك^(٢)، وقد روي عن ابن مسعود في أنّ الرجل إذا مات وترك أباً مملوكاً أنّه يشتري من تركته ويعتق^(٣). والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردّد؛ ولأنّ قولنا أيضاً مفض إلى قرينة وعبادة وهو الخلق فهو أولى.

مسألة

[٣٢٩]

[الوصية للوارث]

ومما ظنّ انفردت به الإمامية: ما ذهبوا إليه من أنّ الوصية للوارث جائزة

(١) سورة النساء: الآية ٩٢.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج ٧/ ١٣٠.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ٧ ص ١٣٠، الشرح الكبير: ج ٧ ص ٢٢٢.

وليس للوارث ردها. وقد وافقهم في هذا المذهب بعض الفقهاء وإن كان الجمهور والغالب على خلافه^(١).

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه في ذلك: بعد الإجماع المتردد، قوله تعالى: «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين»^(٢)، وهذا نص في موضع الخلاف.

وأيضاً قوله تعالى: «من بعد وصية يوصي بها أو دين»^(٣) وهذا عام في الأقارب والأجانب، فمن خص به الأجانب دون الأقارب فقد عدل عن الظاهر بغير دليل.

وأيضاً فإن هذا إحسان إلى أقاربه، وقد ندب الله سبحانه إلى كل إحسان عقلاً وسمعاً، ولم يخص بعيداً من قريب بذلك، ولا فرق بين أن يعطيهم في حياته من ماله وفي مرضه وبين أن يوصي بذلك؛ لأنه إحسان إليهم وفعل مندوب إليه.

فإن قالوا: فإن الآية منسوخة بآية المواريث، وما يروى عن النبي (صلى الله عليه وآله) من طرق مختلفة من أنه لا وصية لوارث.

فالجواب عن ذلك أن النسخ بين الخبرين إنما يكون إذا تنافى العمل بموجبهما، ولا تنافي بين آية المواريث وآية الوصية، والعمل بمقتضاها جميعاً جائز سائغ، فكيف يجوز أن يدعى في آية المواريث أنها ناسخة لآية الوصية مع فقد التنافي؟

فأمّا الأخبار المروية في هذا الباب فلا اعتبار^(٤) بها؛ لأنها إذا سلمت من

(١) البحر الزخار: ج ٦/٣٠٨.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٠.

(٣) سورة النساء: الآية ١١.

(٤) في «ألف» و«ب»: اعتراض.

كلّ قدح وجرح وتضعيف كانت تقتضي الظنّ، ولا تنتهي إلى العلم اليقين، ولا يجوز أن ينسخ بما يقتضي الظنّ كتاب الله تعالى الذي يوجب العلم، وإذا كتّا لا نخصّص كتاب الله تعالى بأخبار الآحاد فالأولى أن لا ننسخه بها، وقد بيّنا ذلك في كتابنا في أصول الفقه وبسطناه^(١).

ومعول القوم على خبر يرويه شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن عثمان عن عمرو بن خارجة عن النبي (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: لا يجوز لوارث وصيّة^(٢).

وعلى خبر يرويه إسماعيل بن عياش عن شريحيل بن مسلم عن أبي امامة الباهلي قال: سمعت النبي (صلّى الله عليه وآله) يقول في خطبته عام حجة الوداع: ألا أنّ الله تعالى قد أعطى كلّ ذي حقّ حقّه فلا وصيّة لوارث^(٣).

وعلى خبر يرويه إسحاق بن إبراهيم الهروي عن سفيان بن عيينة عن عمرو ابن دينار عن جابر بن عبد الله عن النبي (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: لا وصيّة لوارث^(٤).

فأمّا خبر شهر بن حوشب فهو عند نقاد الحديث مضعّف كذاب، ومع ذلك فإنّه تفرد به عن عبد الرحمن بن عثمان، وتفرد به عبد الرحمن عن عمرو بن

(١) الذريعة: ج ١/ ٤٦١.

(٢) مسند أحمد: ج ٤ ص ١٨٦ و ١٨٧ و ٢٣٨، سنن البيهقي: ج ٦ ص ٢٦٤، كنز العمال: ج ١٦ ص ٦١٤ ح ٤٦٠٥٨، سنن الدارمي: ج ٢ ص ٤١٩، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٤٣٤ ح ٢١٢١، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٩٠٥ ح ٢٧١٢.

(٣) سنن البيهقي: ج ٦ ص ٢٦٤، كنز العمال: ج ١٦ ص ٦١٤ ح ٤٦٠٥٧، سنن أبي داود: ج ٣ ص ١١٤ ح ٢٨٧٠، سنن الترمذي: ج ٤ ص ٤٣٣ ح ٢١٢٠، سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٩٠٥ ح ٢٧١٣، مسند أحمد: ج ٥ ص ٢٦٧.

(٤) سنن الدارقطني: ج ٤ ص ٩٧ ح ٩٠، كنز العمال: ج ١٦ ص ٦١٥ ح ٤٦٠٦٢.

خارجة، وليس لعمر بن خارجة عن النبي (صلى الله عليه وآله) إلا هذا الحديث، ومن البعيد أن يخطب النبي (صلى الله عليه وآله) في الموسم بأنه لا وصية لوارث، فلا يرويه عنه المظيفون به من أصحابه، ويرويه أعرابي مجهول وهو عمرو بن خارجة، ثم لا يرويه عن عمرو إلا عبد الرحمن، ولا يرويه عن عبد الرحمن إلا شهر بن حوشب وهو ضعيف متهم عند جميع الرواة. فأما حديث أبي امامة فلا يثبت وهو مرسل؛ لأن الذي رواه عنه شرحبيل ابن مسلم، وهو لم يلق أبا امامة، ورواه عن شرحبيل إسماعيل بن عياش وحده وهو ضعيف.

وحديث عمرو بن شعيب^(١) أيضاً مرسل، وعمرو ضعيف لا يحتج بحديثه. وحديث جابر أسنده أبو موسى الهروي وهو ضعيف متهم في الحديث، وجميع من رواه عن عمرو بن دينار لم يذكروا جابراً ولم يسندوه. وماروي عن ابن عياش لأصل له عند الحفاظ، وراويه حجاج بن محمد عن ابن جريح عن عطاء الخراساني، وعطاء الخراساني ضعيف، ولم يلق ابن عياش وإنما أرسله عنه.

وربما تعلق بعض المخالفين بأن الوصية للوارث إشار لبعضهم على بعض، وذلك مما يكسب العداوة والبغضاء بين الأقارب، ويدعو إلى عقوق الموصي وقطيعة الرحم.

وهذا ضعيف جداً؛ لأنه إن منع من الوصية للأقارب ما ذكره، منع من تفضيل بعضهم على بعض في الحياة بالبر والإحسان؛ لأن ذلك يدعو إلى الحسد والعداوة، ولا خلاف في جوازه وكذلك الأول.

(١) سنن ابن ماجه: ج ١٢ ص ٩١٢ ح ٢٧٣١، سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٢٥ ح ٢٩١١، سنن الدارقطني: ج ٤ ص ٧٥ ح ٢٥، مشند أحمد: ج ٢ ص ١٩٥، سنن البيهقي: ج ٦ ص ٢١٨، كنز العمال: ج ١١ ص ١٨ ح ٣٠٤٤٠.